MARCEL DETIENNE

# Apolo con el cuchillo en la mano

## UNA APROXIMACIÓN EXPERIMENTAL AL POLITEÍSMO GRIEGO



MARCEL DETIENNE

# APOLO CON EL CUCHILLO EN LA MANO

## Una aproximación experimental al politeísmo griego

*Traducción:*
*Mar Llinares García*

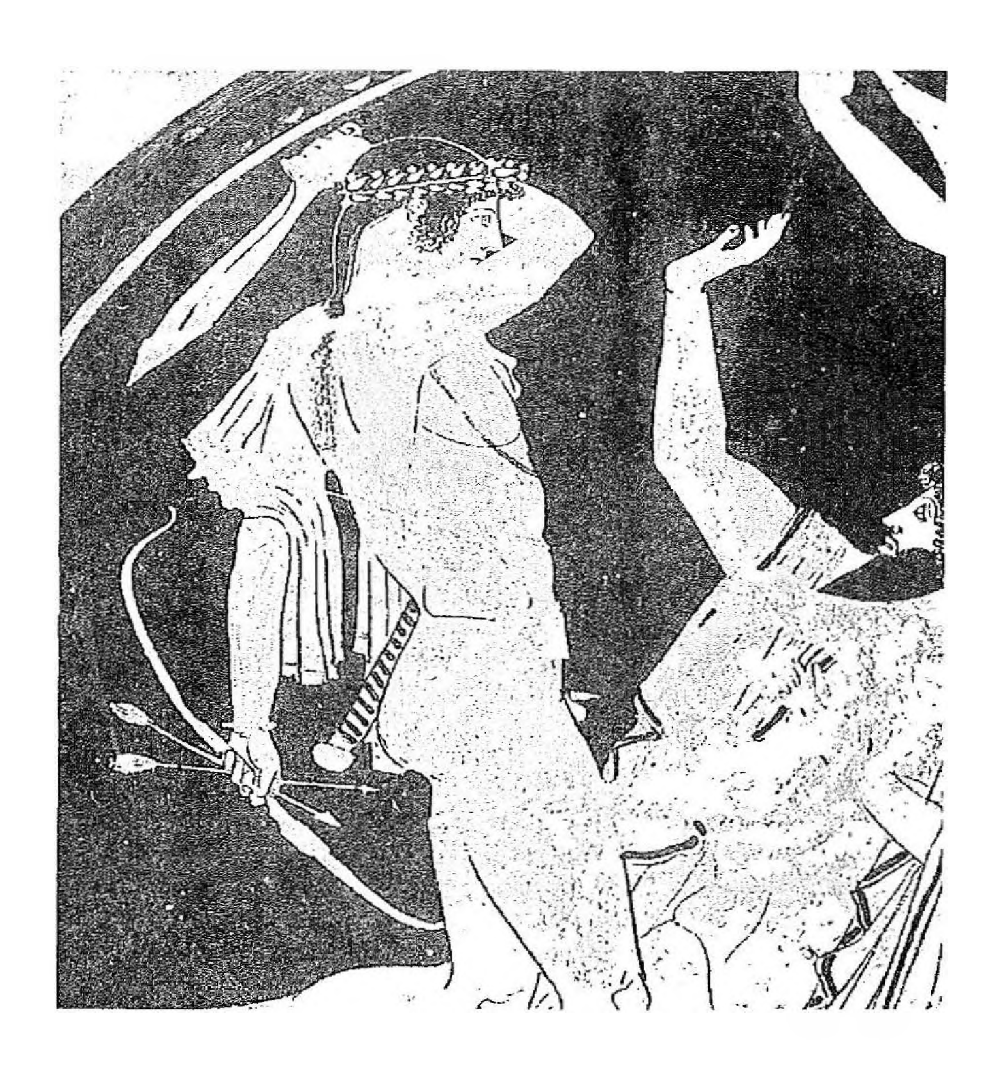


Maqueta: RAG
Título original: *Apollon couteau à la main*





Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España
Tel.: 91 806 19 96
Fax: 91 804 40 28
ISBN: 84-460-1137-9
Depósito Legal: M. 37.509-2001
Impreso en MaterPrint, S.L.
Colmenar Viejo (Madrid)



El cuchillo de Apolo se prepara para herir a Ticio, que alza la mano en el gesto del suplicante. Copa de figuras rojas (Munich, Staatliche Antikensammlung 2689) del pintor de Pentesilea. *Foto Koppermann.*

*Para la mujer*
*que amo.*

# TABLA DE ABREVIATURAS

| | |
|---|---|
| *ASNP* | *Annali della Scuola normale superiore di Pisa, Classe di lettere e filosofia*, Pisa. |
| *BCH* | *Bulletin de correspondance hellénique*, París, De Boccard. |
| *BICS* | *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London*, Londres. |
| *FgrHist* | F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlín, 1923; reimp. 1958. |
| *FVS* | *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. H. Diels, I-III, Berlín, [7]1954, ed. W. Kranz, a partir de la cuarta edición, 1922. |
| *IG* | *Inscriptiones Graecae*. |
| *JDAI* | *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*, Berlín, De Gruyter. |
| *JHS* | *Journal of Hellenic Studies*, Londres. |
| *RE* | *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Neue Bearbaitung beg. Von G. Wissowa. |
| *REG* | *Revue des études grecques*, París, Les Belles Lettres. |
| *SEG* | *Supplementum epigraphicum graecum*, 1949-la actualidad. |
| *Silloge[3]* | *Sylloge inscriptionum graecarum*, ed. W. Dittenberger, 115, tercera edición. |
| *TAPha* | *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Chico, California. |

# OBERTURA

*¿Por qué no Apolo?*

Hay que ser muy claro sobre ese asunto: se trata de un dios que aburre o que asusta. Hoy, su simple nombre hace bostezar a toda la clase. Parece inevitable lo peor: la superioridad moral, el saber distante, la grandeza de la antigüedad, la Academia y su séquito. De entrada, se le echa la culpa a Winckelmann, que buscaba sus propios fines (muy estimables por otra parte), de que «describir a Apolo exige el estilo más alto: una elevación por encima de todo lo que es humano»[1]. Es un fastidio que lo hayamos creído a pies juntillas durante tanto tiempo. En cuanto al miedo, sólo acecha al historiador enfrentado a la pena que seguramente infringirá un dios omnipresente en Grecia, desde la ciudad de Homero a la aldea más modesta.

Así que yo nunca hubiera tenido la descabellada idea de tomar a Apolo como objeto de experimentación en el campo politeísta si un día, por el más feliz de los azares, no hubiese encontrado entre Pila y Delfos a un Apolo de las cocinas, que levantaba para su propio goce altares de cenizas y sangre, y estaba ansioso por degollar a su enemigo más querido en su propia casa. A este «gran dios»[2], canonizado desde siempre y ya desde dentro —Píndaro y Platón precedieron a Winckelmann y Walter F. Otto— hay que atacarlo decididamente por el flanco, por sorpresa, de noche, en lugares oscuros, en los rincones por donde gusta de

---

[1] Cita colocada por Walter F. OTTO como exergo de su Apolo en el libro, soberbio, titulado *Les Dieux de la Grèce. La figure du divin au miroir de l'esprit grec* (1929), trad. fr. de Cl. N. Grimbert y A. Morgant, París, 1984, p. 79 [ed. cast.: *Los dioses de Grecia*, Buenos Aires, Eudeba, 1970].

[2] Sí, *mégas*, como dice Janto, el caballo de Aquiles, al anunciarle que su día fatal estaba cerca, después de Patroclo, y que llegaría de la mano de Apolo (*Ilíada*, XIX, 413).

merodear el Señor de Delfos, el que se hace llamar *Loxias*, el «torcido», el «oblicuo». Entre sus jóvenes matarifes, Apolo *Lakeutés*, «el chisporroteante», hace alarde de su saber mántico, en compañía del adivino jefe y frente a la hilera de sacerdotes que llevan a la cintura el largo cuchillo de los sacrificadores en activo. Esto sucede en Chipre en un santuario anterior al siglo VI a.C. Otro encuentro singular: un lugar cuyo nombre conserva el recuerdo del Miedo, el Terror, *Phóbos*, que cayó sobre el dios de Delfos en el momento en que entraba en la ciudad para hacerse purificar de la muerte de Pitón, la Serpiente, una plaga para la tierra de Crisa al pie del Parnaso. Un Apolo sucio, presa de la locura del asesinato, fulminado por los Justicieros implacables, los Vengadores de la sangre derramada, siguiendo los pasos de los grandes criminales. Esta vez la escena se desarrolla en Corintia, en Sición, allí donde no hace mucho, según Hesíodo, los dioses y los hombres decidieron separarse tras una larga comensalía. En el lugar llamado «el miedo», un gran dios, con agallas, da bruscamente media vuelta para refugiarse en los más profundo de Creta.

En las inmediaciones de la casa del Pitio, escuchad atentamente y oiréis un canto de matarife, el amo del oráculo que asesina mientras el cuchillo reclama su parte, y sin demora. Abrid los ojos y sobre el amplio umbral del santuario divisaréis a los asesinos impacientes por recibir órdenes. En los alrededores del templo pasaréis sobre diezmos humanos ofrecidos al comedor de hombres, que se ha establecido sobre una terraza rocosa de Fócide ¿Apolo un «dios sin tacha»[3]? Y sin embargo Homero no quiere engañarnos sobre ese gran dios: su cólera estalla más rápido que la de cualquier otro; el sonido terrible de sus flechas da muerte por cientos a los mulos, los perros y los hombres. La primera epifanía de un dios «que parece amar por encima de todo los juegos, las danzas y los cantos»[4], nos lo muestra «semejante a la noche», Arquero de la muerte que viene a «hacer morir», *apollýnai*[5] en griego, que tan bien se hace eco de su propio nombre, Apolo. Sea en Argos o en Claro, Apolo pone mucho cuidado en recordar que es también un dios que oficia por la noche y que gusta de poseer a su profetisa después de que ella haya bebido la sangre de una oveja degollada para él.

Tranquilicémonos. No se trata de olvidar al Apolo que ordena a Sócrates practicar una forma de vida «filosófica» basada en el cono-

---

[3] Así lo ve, en primer lugar en la *Ilíada*, G. DUMÉZIL, *Apollon sonore et autres essais*, París, 1982, p. 78.

[4] Así lo dice Estesícoro (fr. 55, ed. Page), que hace un sitio tan hermoso a otro Olímpico en su *Orestíada*.

[5] *Ilíada*, XXII, 538-360: es Héctor que, moribundo, recuerda a Aquiles que sus odiosas amenazas de echar su cadáver a los perros podrían irritar a los dioses, «el día en que Paris y Febo Apolo, a pesar de tu valentía, te harán morir ante las puertas Esceas».

cimiento de sí mismo y en el arte de cuestionárselo todo preguntando al otro. El dios de Pitágoras, el sabio que habla *(agoreúein)* en nombre del Pitio, es demasiado fascinante en una investigación sobre la complejidad de los dioses griegos para que sea pasado por alto: ¿acaso no ofrece la ocasión de intentar comprender de qué modo la violencia de un dios impuro se armoniza con el proyecto, tan pitagórico, de reformar una ciudad griega instituyendo una «forma de vida» inédita a fines del siglo VI a.C.? Saquemos por lo tanto a plena luz al esbelto dios, coronado de laurel, que golpea con el arma del sacrificio al suplicante atado a sus rodillas o incluso al Arquero de pie sobre un altar para asaetear mejor a su próxima víctima[6]. Sí, Apolo es un dios arrogante, excesivo, de orgullo sin límites, se dice en el *Himno* en su honor. La primera vez que sus pasos resuenan en la entrada del Olimpo, los Inmortales asustados se levantan de sus asientos: Apolo avanza, el arco tenso. Es necesario que su madre, Leto, vaya hacia él, destense el arco, cierre el carcaj y lleve a su sitio al hijo de Zeus. Fuerte, violento, Apolo ama la crueldad. Acribilla con sus flechas a los hijos de Níobe en plena juventud; ella se había vanagloriado en el Sípilo de haber dado vida a una multitud de hijos, mientras que Leto había tenido dos[7]. En el concurso musical, cuando Apolo vence a Marsias, lo despelleja sensualmente con el afilado cuchillo cuyo elogio hace en Delfos frente a sus sacerdotes.

La belleza fría de los mármoles de las estatuas nos hurta al joven dios desnudo, orgulloso de sus largos cabellos rizados, de sus muslos de corredor, el *koûros* fogoso, dando caza a adolescentes en flor con la misma pasión con la que persigue las redondas caderas de las jóvenes. Su «buen sentido» *(saóphron)*[8] de la *Ilíada* (elegido por los modernos para descubrirnos su «potencia espiritual»[9] de siempre) ha ocultado a generaciones de intérpretes la carga de pasiones humanas que hace de Apolo un dios más mezclado de lo que se dice con los deseos y los sufrimientos de esos pobres mortales que, como repiten entre ellos los Olímpicos, «viven en el error y ni siquiera son capaces de inventar un remedio para la muerte»[10]. Si hemos elegido la cara oscura, el lado negro del Delfio, no es para enfrentarlo a la claridad y a la luz del mismo dios, sino para entrar, siguiendo gestos y prácticas,

---

[6] A. Greifenhagen, «Apollon auf dem Altar», *Die Antike* 18 (1942), pp. 10-17.

[7] *Ilíada*, XXIV, 604-605. No es la buena muerte que le otorgan las tradiciones antiguas debido a sus dulces flechas que parecen dormir al viviente sorprendido por el Arquero silencioso.

[8] *Ibid.*, XXI, 462-465. Epíteto que significa más bien «no loco, no mentalmente enfermo» (señalado por H. J. Mette, *Untersuchungen zur Funktion der Götter im homerischen Epos*, Berlín y Nueva York, 1986, pp. 185-186) que dotado de virtudes morales.

[9] Walter F. Otto aparece aquí en primera fila (*Les Dieux de la Grèce*, cit., p. 97).

[10] Fórmula del *Himno homérico a Apolo*, 190-193.

en la textura de un sistema politeísta del que Apolo forma parte igual que Dioniso, Hermes, Afrodita o Ares.

Sin duda, hay que decirlo con franqueza: ni la lectora ni tampoco el lector encontrarán aquí la sólida monografía del tipo «Apolo en la provincia de...» que consagra la reputación de un historiador ante el jurado de sus contemporáneos. Confesémoslo: Apolo en claroscuro nos ofrece la ganga de analizar algunas configuraciones muy localizadas de un dios observado en estados insólitos, pero siempre en sus múltiples relaciones con otras potencias divinas. Hemos elegido a este dios aparentemente tan indivualizado para introducirnos en la complejidad de un conjunto politeísta, en este caso griego[11]. La riqueza de Apolo en epítetos, en cultos compartidos, en gestos concretos, nos ofrece un material perfecto para practicar el microanálisis de un corte efectuado en el tejido «politeico», de «dioses múltiples», dicen los indígenas. Desde Homero y Hesíodo, los teólogos locales, parecen existir dos evidencias en las representaciones griegas del mundo divino. Por un lado, que los grandes dioses reinan apaciblemente sobre distintos campos, por ejemplo «los trabajos de la guerra», «las obras de himeneo», o «los trabajos de la tierra». Por otro, que estos grandes campos de acción estén también repartidos entre varias potencias, y aparentemente cada una de ellas tome a su cargo una dimensión, un aspecto, un significado medio concreto y medio abstracto. Representaciones reflexivas que han alimentado entre los modernos la convicción de que toda figura divina está dotada de una esencia autónoma, y al mismo tiempo la certidumbre de que cada dios significa una experiencia ejemplar del hombre presente en el mundo. Sorprendentemente, las investigaciones llevadas a cabo desde esta doble perspectiva –y las hay muy estimables– no han prestado atención a los datos inmediatos del campo politeísta, es decir, a los santuarios que agrupan a varias divinidades, los altares de dioses múltiples, contrastados o jerarquizados, las fiestas o rituales que ponen en relación a dos divinidades unidas con este motivo, o bien que asocian dos aspectos de una misma potencia, resaltados por marcas a veces gestuales, a veces sacrificiales.

Fue Georges Dumézil quien, en los años cuarenta, hizo que los historiadores de las sociedades politeístas descubriesen la riqueza de los conjuntos de dioses en grupos recurrentes o circunstanciales, de potencias en conjunto, complementarias, unidas como figuras antitéticas o en jerarquías explícitas. Tanto para el helenista, quien lee al Pausanias que describe los santuarios y los paisajes cultuales de Grecia,

---

[11] Los procedimientos rápidamente indicados aquí fueron objeto de un examen más profundo en mi artículo «Expérimenter dans le champ des polythéismes», *Kernos*, X, Atenas y Lieja, 1997, pp. 57-72.

como para el historiador que descifra los calendarios en piedra y los reglamentos sacrificiales anunciados en las ciudades, los datos inmediatos de lo que se llama «la religión griega» se presentan como un material «ya estructural». Así lo calificaba Dumézil, distanciándose de los análisis tentados por un formalismo ambicioso. El mismo descubridor (con frecuencia mal conocido por los atareados historiadores) fue quien formuló la feliz hipótesis de que en el régimen politeísta un dios no se puede definir en términos estadísticos, y que es conveniente levantar el plano del conjunto de las posiciones ocupadas por una potencia divina en lugar de contentarse con identificarla a simple vista. Principio heurístico que lleva hacia una primera forma de experimentación: al lado de lo que se dice «con claridad» de los dioses y de su acción, el analista se ejercita en repetir las formas de asociación y de constraste entre potencias, algunas de las cuales se ponen a prueba incidentalmente, mientras que otras sólo son sugeridas por una cultura dada. En esta perspectiva de atenta observación de redes de asociación contrastante entre potencias y aspectos de figuras divinas es donde un microanálisis introduce un segundo tipo de experimentación. Se trate de relaciones entre potencias divinas o de relaciones internas entre configuraciones de dioses, el analista tendrá especial cuidado en centrarse en todos los elementos concretos: objetos, gestos, situaciones. Los etnólogos, con Lévi-Strauss a la cabeza, han destacado la importancia de los objetos concretos, de la gestualidad y de las situaciones prácticas a la hora de comprender los relatos míticos y explicar las aventuras de los personajes sobrenaturales. Nos han enseñado que cada objeto, cada gesto, cada situación poseen en principio un número infinito de rasgos, que pueden estar asociados a otros objetos, gestos y situaciones en series casi ilimitadas de asociaciones. Un buen conocimiento del contexto etnográfico debe permitir al analista de las configuraciones politeístas saber lo más posible sobre la flora, la fauna, las prácticas de juego, de caza, de guerra, sobre los umbrales, sobre los límites y los cercados, sobre todos los aspectos materiales y concretos de una cultura. Es su deber conectarse a una red cultural con el fin de examinar los detalles más significativos y abocarse a una serie de manipulaciones. Por experimentación a escala reducida, el analista puede descubrir las finísimas diferencias entre las facetas múltiples de las configuraciones divinas. Cuanto más restrinja el campo de la comparación, más distinciones posibles va a encontrar entre dos potencias, y otras convocadas para la ocasión. Hablando de manipulaciones y de procedimientos experimentales, no olvidamos que en este campo no podemos producir la repetición de fenómenos observados, como tampoco podemos intervenir en las condiciones del experimento. De todos modos, basándonos en las innumerables repeticiones de asociaciones y de agrupación de divinidades entre el

tiempo de Homero y la época de Porfirio (más de diez siglos), es lícito hacer reaccionar a los dioses frente a objetos concretos, a gestos y a situaciones, que sirven así de «reactivos» para ver «qué pasa» en el interior de un campo delimitado o de una configuración cuya lógica queremos exponer o cuyas potencialidades queremos someter a prueba.

Esta aproximación (naturalmente tras juzgar sus resultados en los capítulos sucesivos) parece tener una primera virtud, muy apreciable en el caso de Apolo: la de no favorecer el diagnóstico apriorístico que atribuye a una potencia divina tal rasgo de carácter o tal forma de actuar, de los que más de un intérprete hará luego el «elemento primitivo», distinguiéndolos, con la misma libertad, de los «elementos tardíos» o de las «adiciones extranjeras»[12]. En este sentido, hemos preferido rechazar el modelo dumeziliano del modo de acción de una potencia divina. Modelo seguramente seductor cuando invitaba a no confundir el campo de acción de un dios con su modo de acción particular, a separar claramente el decorado, los lugares y las ocasiones de los servicios de una divinidad, de las modalidades singulares de una acción, cómo y dónde ese dios interviene por oposición a otras potencias vecinas. Por heurístico que fuese y que siga siendo en las prácticas experimentales, el paradigma del modo de acción resulta dañino cuando se fija como objetivo alcanzar «una forma y unos medios constantes de actuar», llevando así a petrificar a toda figura divina en una definición estadística, reforzando la visión más perezosa: la de un dios naturalmente individualizado al que un pequeño número de rasgos permiten identificar sin violencia alguna.

Ahora bien, sería suficiente abandonar a Winckelmann, a Walter Otto y a sus acólitos para entrar en lo concreto más familiar de un dios nacido entre los hombres y para descubrir el *Himno homérico*, documento que cuenta pormenorizadamente, a fines del siglo VI, los gestos y los estados sucesivos de un joven Olímpico, mitad caminante, mitad vagabundo, al menos en sus comienzos. De un extremo a otro de la Antigüedad, Apolo sigue siendo un dios de las vías de comunicación, una potencia que traza su propio camino en dirección al lugar en el que establecerse o fundar sus altares, así como la palabra oracular, a la que, por todos los caminos de Grecia, mortales sin cuento vinieron a interrogar para sus propios fines. ¿Cómo se hace el territorio en Grecia? Esa es la pregunta que no ha dejado de orientar nuestro recorrido inicial alrededor del Señor de Delfos y de tantos otros lugares.

Las investigaciones comparativas, realizadas paralelamente a africanistas, romanistas, indianistas y americanistas, nos han enseñado a

---

[12] Como hace, con celo de neófito, J. DEFRADAS, *Les Thèmes de la propagande delphique* (1954), París, ²1972, pp. 34-36.

afinar una categoría como la de «fundación», que amenazaba con banalizar la actividad principal de Apolo, al menos la que nos ofrecía el más bello conjunto de piezas instrumentales y de objetos concretos. Era necesario, en efecto, proceder a una especie de desmontaje lógico de lo que puede querer decir «hacer territorio». ¿Qué es un lugar? ¿Qué es un límite? ¿Qué significa comenzar? Otras tantas preguntas clave cuando aparece lo que «fundar», ese gesto tan importante para Apolo, significa para nosotros: la singularidad de un espacio respecto a un espacio total; un comienzo en el tiempo, en una historia, con un acontecimiento inicial; en una palabra, un acto, un ritual en relación con un sujeto individual implicado en el acontecimiento inicial y que se percibe como el origen del vínculo particular con un dios. Del dios de las vías que traza sus caminos a la divinidad del oráculo que indica la ruta a seguir o patrocina la fundación, hemos seguido en lo concreto de su vocabulario los gestos, los objetos y los estados de una configuración apolínea, siempre inseparable de otras potencias, cómplices pero distintas, cercanas pero que presentan a la investigación sus huellas distintivas y un provechoso cúmulo de experimentos. El ejercicio del comparativismo nos ha enseñado no a generalizar (lo que con frecuencia desacredita a la empresa), sino a poner en práctica un microanálisis que pretende, en primer lugar, colocar pequeños sistemas de diferencias sobre ejes que los vinculen entre sí; en segundo lugar, sacar a la luz los mecanismos de las configuraciones más locales, formulando la hipótesis de que las clases de encadenamientos de nociones o categorías derivan de una orientación, de una elección realizada por una sociedad.

## Advertencia al lector

De forma más precisa y en términos más técnicos, el modelo de Apolo analizado aquí en siete capítulos ha sido esbozado, muchas veces en sus rasgos principales, en mis seminarios de la École pratique des hautes études, el curso 1985-1986, como lo atestigua el resumen entregado al discretísimo *Annuaire EPHE Sciences religieuses* (París, 1986, pp. 371-380). Tras haber redactado ese mismo curso un pequeño *Dyonisos à ciel ouvert* (París, Hachette, 1986 [ed. cast.: *Dioniso a cielo abierto*, Barcelona, Gedisa, 1986]), estaba convencido de poder escribir rápidamente un ensayo de ciento cincuenta páginas que ya había titulado «Apolo vestido de negro: el hermoso homicida de Delfos». No preveía los compromisos en trabajos colectivos (bueno, estaba *Les Savoirs de l'écriture. En Grèce ancienne*, Lille, 1988), y más exactamente en la empresa comparativista

con la que volvía a encontrarme, habiendo concebido el proyecto que había tomado la forma, primero en el CNRS, de una «Action thématique programmée. Polythéismes». Con la ayuda de un pequeño grupo de historiadores y antropólogos que en general se conocían desde hacía mucho tiempo y habían aceptado el principio de «trabajar a medias» entre el CNRS y la EPHE (dentro del espacio maravillosamente flexible de un GDR, grupo de investigación, que me ha dado más de lo que esperaba en un momento de nuevo comienzo y de aprendizaje), iniciamos los proyectos que hoy han producido cuatro volúmenes (*Tracés de fondation*, París y Lovaina, Peeters, 1990; *La Déesse Parole*, París, Flammarion, 1994; *Transcrire les mythologies*, París, Albin Michel, 1994; *Destins de meurtrieurs*, París, CNRS-EPHE, 1996) y permiten esperar otros tres más o menos pronto. Al trabajar en la problemática del primero de estos libros, el dedicado a la territorialización, comprendí mejor que nunca lo que debía ser el ensayo sobre Apolo. Desde finales de 1985, en el momento en que etnólogos e historiadores descubrían juntos los problemas de la territorialización, yo presentaba una primera versión del Apolo Arquegeta durante los seminarios organizados como talleres de trabajo por los participantes de «ATP Polythéismes». Entre 1989 y 1990, gracias a la ayuda de Gérard Lenclud del laboratorio de Antropología social, de Michel Cartry, africanista, y de John Scheid, historiador de Roma, ambos colegas de la EPHE, comencé a entrever lo que podía ser un comparativismo constructivo, que tenga como objetivo separar las «bondades comparables», como las bautizaría Gérard Lenclud. Un comparativismo por lo tanto que rompía con el que yo había practicado no hacía mucho en compañía de Jean-Pierre Vernant, en la época del Centre des recherches comparées sur les sociétés anciennes, entre 1965 y 1975, y que con frecuencia nos había llevado a yuxtaponer un cierto número de culturas alrededor de un sólido núcleo «griego».

Me ha parecido útil trazar la lista de las huellas de la investigación y recordar los jalones de un camino que se ha aprovechado enormemente de la reflexión comparada sobre las prácticas de los politeísmos llevada a cabo junto con los indianistas, japonesistas, africanistas y también historiadores del mundo grecorromano.

1. 1982, «Les Bouchers d'Apollon», prefacio a la tesis de G. Berthiaume, *Les Rôles du mageiros. Étude sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice dans la Grèce ancienne*, Leiden, Brill-Presses de l'université de Montréal, pp. IX-XX.

2. 1983-1984, «De l'Apollon en clair-obscur», en *Annuaire de l'École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses*, t. XCII, pp. 323-325.
3. 1985, «Orphée récrivant les dieux de la cité», *Archives des sciences sociales des religions* 59, 1, pp. 65-75; reimpreso en Marcel DETIENNE, *L'Écriture d'Orphée*, París, Gallimard, 1989, pp. 116-132 y 211-212 [ed. cast.: *La escritura de Orfeo*, Barcelona, Península, 1990]).
4. 1985-1986, «Apollon architecte et purificateur», en *Annuaire de l'École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses*, t. XCIV, pp. 371-379.
5. 1986, «L'Apollon meurtrier et les crimes de sang», *Quaderni urbinati di cultura classica*, núm. 22, pp. 7-17; versión americana, «Apollo's Slaughterhouse», *Diacritics*, verano 1986, pp. 46-53.
6. 1986, «Apollon und Dionysos in der griechischen religion», en R. FABER y R. SCHLESIER (eds.), *Die Restauration der Götter. Antike Religion und Neo-Paganismus*, Königshasen-Neumann, pp. 124-132.
7. 1988-1989, «Hestia, Hermès, Poséidon: trois complices d'Apollon», *Annuaire de l'École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses*, t. XCVII, pp. 267-272.
8. 1989, «Apollon archégète. Un modèle politique de la territorialisation», en Marcel DETIENNE (ed.), *Tracés de fondation (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Section des Sciences Religieuses*, XCIII), París y Lovaina, Peeters, 1990, pp. 301-311.
9. 1990-1991, «Thémis et l'Apollon Fondateur», *Annuaire de l'École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses*, XCIX, pp. 243-246.
10. 1996, «Le doigt d'Oreste», en M. CARTRY y M. DETIENNE (eds.), *Destins de meurtriers (Systèmes de pensée en Afrique noire, XIV)*, París, CNRS-EPHE, pp. 23-28.

Quiero dar las gracias a los Genios de los lugares e instituciones que me han ayudado con su benevolencia a construir este libro-investigación: la École pratique des hautes études y su sección de ciencias religiosas, el Centre national de la recherche scientifique por ofrecerme un grupo de investigación, la Universidad Johns Hopkins a través del Departament of Classics, y, por último, el National Endowment for Humanities por una generosa *Fellowship*.

París y Johns Hopkins University,
febrero de 1997

# 1

# TENGO INTENCIÓN DE CONSTRUIR AQUÍ UN TEMPLO MAGNÍFICO

Antes de que el joven Apolo pronuncie una de las frases más decisivas de su carrera, va a conocer el vagabundeo, a experimentar el largo camino en compañía de su madre, encinta y por partida doble[1]. La historia de este gran dios comienza de forma insignificante. Apolo nace precipitadamente, lejos del Olimpo de las hermosas moradas. Ve la luz en un rincón perdido del mar Egeo. Da sus primeros pasos entre gentes «condenadas a vivir extraviadas», entre los mortales[2].

Apolo es de la raza de Zeus. Lo sabe y hace que se sepa. Pero es en primer lugar el hijo de Leto, Leto la fugitiva, la amante embarazada arrojada a los caminos. La madre de Apolo es de elevado linaje: hija de Febe, nieta del Cielo y la Tierra, elegida por Zeus para dar a luz al más bello y más poderoso de sus hijos. Por ahora, Leto es el blanco de los celos de Hera[3], la esposa legítima de Zeus, la tercera tras Metis y Temis. Leto camina por la noche, como una loba; se dice que incluso ha tomado su forma[4]. Leto suplica a las llanuras, las montañas y las islas, una tras otra, que le den asilo, que sean la morada de su hijo, que le permitan fundar un rico santuario[5]. «Sobrecogidas de terror», llanuras, montañas e islas tiemblan[6]. Ninguna es lo bastante

---

[1] Para el *Himno homérico a Apolo*, A. M. MILLER, *From Delos to Delphi. A Literary Study of the Homeric Hymn to Apollo* (Leiden, 1986), presta excelentes servicios. El texto procede de T. W. ALLEN, Q. R. HALLIDAY y E. E. SIKES, *The Homeric Hymns*, Oxford, [2]1936, así como de Jean HUMBERT, *Homère. Hymnes*, París, 1959.

[2] *Himno homérico a Apolo*, 191-192.

[3] Cfr. *Ibid.*, 89-114.

[4] Testimonio de Aristóteles, *Historia de los animales*, VI, 35, 580a 16-20: Leto, metamorfoseada en loba para escapar de la vista de Hera; viaje de doce días desde el país de los Hiperbóreos hasta Delos; los doce días durante los cuales las lobas paren todas a la vez. Cfr. ELIANO, *De natura animalium*, X, 26.

[5] *Himno homérico a Apolo*, 30-50.

[6] *Ibid.*, 47.

valiente para acogerla. Las tierras más ricas, los lugares mejor establecidos son los primeros en declinar el honor de acoger al futuro Apolo. Sólo una isla, la más pequeña, la más miserable, escucha la súplica de Leto y se declara dispuesta a convertirse en la tierra de Apolo[7].

Es Delos, roca perdida en medio de las olas y que sirve de refugio a las focas y los pulpos. Una especie de isla flotante, dirá Calímaco[8], pero que arraiga en el momento en que se convierte en la residencia, la sede del nuevo dios. Antes de comprometerse, Delos tiene un momento de inquietud: ¿y si Apolo la desprecia, y si la envía de un puntapié al fondo del mar? Leto le da garantías, pronuncia el gran juramento de los dioses: aquí, para siempre, Apolo tendrá su morada[9].

Nueve días y nueve noches de dolor, gran reunión de diosas y de las más nobles, llegada de Ilitía, largo tiempo retenida por Hera, y el niño surge a la luz[10]. Temis se apresura a ofrecer al recién nacido el néctar y la ambrosía[11]. Ya el hijo de Leto se siente limitado por sus pañales, y reclama su lira y su arco: «Dadme mi lira y mi curvado arco. Yo revelaré a los humanos en mis oráculos los designios infalibles de Zeus»[12]. Dando alas a sus primeras palabras, Apolo «se pone en marcha *(ebíbasken)* por la tierra de largos caminos»[13]. Comienza otra larga marcha que va a llevar al dios hasta el lugar elegido para «construir un templo magnífico»[14]. La forma apolínea de «hacer territorio» va a revelarse a través de los gestos y las peripecias del recorrido de Delos a Delfos[15].

Desde el inicio del *Himno* que une la gloria de Delos y el resplandor del santuario de Delfos, Apolo nos impone la figura de un dios en marcha. Su paso resuena en los dos primeros versos: «Yo no te olvi-

---

[7] *Ibid.*, 51-88.

[8] Calímaco, *Himno a Delos*, 273: *plankté*. Cfr. Marcel Detienne y J.-P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence. La métis des Grecs*, París, [3]1978, p. 248 [ed. cast.: *Las artimañas de la inteligencia*, Madrid, Taurus, 1988].

[9] *Himno homérico a Apolo*, 66-73. Delos evoca la naturaleza *atthástalos* e incluso excesivamente «orgullosa», «violenta», cuando no brutal, de Apolo.

[10] *Ibid.*, 89-126.

[11] *Ibid.*, 124-125.

[12] *Ibid.*, 131-132.

[13] *Ibid.*, 133.

[14] *Ibid.*, 247-248.

[15] Seguimos el itinerario de Apolo de Delos a Delfos por la simple razón de que la fundación del oráculo es el fin del recorrido de un dios que afirma sobre el suelo de Delos su poder sobre la cítara, sobre el arco y sobre la mántica. Es una lectura «unitaria» que permite ahorrarnos los agitados debates entre filólogos sobre las diferencias entre la parte «délica» y la parte «pítica» del *Himno*. Debates resumidos con elegancia por J. Strauss Clay, *The Politics of Olympus. Form and meaning in the Major Homeric Hymns*, Princeton, 1989, pp. 18-19. Su comentario del *Himno homérico a Apolo* (pp. 17-94) plantea muy bien la cuestión de lo «panhelénico» respecto de la organización del panteón.

daré y conmemoraré[16] a Apolo y su arco y el temor de los dioses en la casa de Zeus al oírlo venir *(iónta)*»[17]. En la puesta en escena escogida por el autor del *Himno*, el Arquero precede impetuosamente al Citaredo. El dios que aparece en primer lugar en el umbral del Olimpo muestra un arco tenso *(titaínei)*[18]. Es un Apolo en la epifanía de su fuerza, de su poder, incluso de su brutalidad. La asamblea de los dioses se dispersa, su madre lo desarma con palabras dulces, lo lleva a su sitio, lo empuja hacia su padre[19].

Algo más adelante, una segunda epifanía contrasta con la primera. Con los largos cabellos cayéndole por la espalda[20], el joven Apolo adolescente da sus primeros pasos por la tierra de Delos, que se cubre de oro por la alegría de haber sido elegida como sede y morada del hijo de Zeus y Leto. Y la mirada de Febo, aún llamado Arquero, se posa sobre Delos, sobre sus fiestas[21]. Apolo goza con el espectáculo de los jonios reunidos; la isla rebosa de cantos, danzas, juegos; y tan grande es la gracia de los jonios cantando y bailando que podrían ser Inmortales y eternamente jóvenes[22]. Suavemente, en esta mezcla de visión y de epifanía, la distancia entre mortales e inmortales desaparece. La multitud en fiesta y panegiria parece ofrecer al dios el espectáculo de una asamblea de Inmortales en el Olimpo, entre las danzas y los cantos de las Musas[23]. De repente, el dios del arco se convierte en el Apolo de la cítara, yendo en dirección a la rocosa Pito. La música lo lleva. «Rápido como el pensamiento»[24], Apolo abandona la tierra por el Olimpo, llega a la casa de su padre, se une a los dioses reunidos. Esta vez no hay miedo ni temor, «los Inmortales no piensan más que en la cítara y los cantos»[25]. A los sones de la cítara, el caminante se convierte en bailarín «con paso hermoso y noble»[26]. Hijas de

---

[16] M. SIMONDON, *La Mémoire et l'oubli dans la pensée grecque jusqu'à la fin du Ve siècle avant J.-C.*, Paris, 1982, pp. 55-59.

[17] *Himno homérico a Apolo*, 1-2.

[18] *Ibid.*, 4. *Titaínein*, «tender, tensar». No deja de evocar las formas de un Titán que son, en efecto, las de un dios *athástalos* y lleno de desmesura.

[19] *Ibid.*, 6-9.

[20] *Akersekómes*: *ibid.*, 134. Apolo *koûros*, efebo, el dios que preside el crecimiento del joven Telémaco (*Odisea*, XIX, 86). En Actium, para la fiesta de Apolo, el reglamento prescribe «dejar crecer la cabellera», llevar los cabellos largos (F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques. Supplément École française d'Athènes. Travaux et mémoires des anciens membres étrangers de l'École et de divers savants* XI, 45 (1962), vv. 41-43). Al final del *Himno homérico a Apolo*, 449-450, Apolo recupera ante sus futuros oficiantes la apariencia de un hombre robusto y fuerte en los primeros años de su juventud.

[21] *Himno homérico a Apolo*, 147-176.

[22] *Ibid.*, 150-151.

[23] Cfr. Fr. FRONTISI-DUCROIX, *La Cithare d'Achille*, Roma, 1986, pp. 62-74.

[24] *Himno homérico a Apolo*, 182-206, «como un noema», 186.

[25] *Ibid.*, 188.

[26] *Ibid.*, 202: *hýpsi bibás*.

Memoria, las Musas responden con sus bellas voces; pronto comienzan a cantar los privilegios de los Olímpicos y a recordar la suerte miserable de los que están destinados a morir[27]. En la cumbre del Olimpo, las efímeras semejanzas se funden como la nieve al sol: los dioses reunidos son demasiado conscientes de las pruebas impuestas a estos semivivos tan poco dotados que «ni siquiera son capaces de inventar un remedio para la muerte» o de encontrar un recurso contra la vejez. Cuando llegue la ocasión, el Apolo «alejado» no dejará de recordar el abismo que separa la raza humana de los dioses olímpicos. Por el momento, no se trata más que de un intermedio entre el arco y la cítara, los dos instrumentos del poder reclamados por el hijo de Zeus y Leto.

## *Un dios se pone en camino*

Regreso a Delos: un dios se pone en marcha, con el proyecto que en breve formulará explícitamente de construir, establecer y fundar. Comienza el tiempo de explorar[28]. Rápidamente, un primer reconocimiento de los alrededores[29]; desde Delos, una visión panorámica[30]. Apolo descubre de un golpe las provincias de su imperio, la Licia, la amable Meonia y Mileto, a la orilla del mar[31]. Reconocimiento «a vista de pájaro»[32] desde los puntos culminantes descendiendo a lo largo de las cadenas montañosas hasta los valles y los ríos que corren hacia el mar. Luego, Apolo se convierte en peatón, caminando a buen paso, explorando regiones todavía desconocidas. Cruza, costea, llega; los topónimos desfilan, los lugares trazan una geografía tupida, de recorridos superpuestos[33].

---

[27] *Ibid.*, 187-193.

[28] *Ibid.*, 215 (*zeteiōn*).

[29] *Ibid.*, 19-24. Justo al comienzo. Antes de la búsqueda de 215. Cfr. G. Roux, «Sur deux passages de *l'Hymne homérique à Apollon*», *REG* 77 (1964), pp. 1-6. De nuevo, *Himno homérico a Apolo*, 140-145 (142: *elaskázein*, «ir de aquí para allá»).

[30] Entre 19-24 del *Himno homérico a Apolo* no hay topónimos, sólo indicaciones geográficas: puntos culminantes, cadenas montañosas, valles, ríos, el mar, playas, promontorios.

[31] Los nombres provienen de los versos 179-180. Cfr. A. M. Miller, *From Delos to Delphi*, cit., p. 66.

[32] G. Roux, «Sur deux passages...», cit., p. 6. Halcones y milanos son pájaros «apolíneos».

[33] El primero de esos itinerarios viene del Olimpo, por la vía marítima que pasa por Calcis y desemboca en el Telfusio, mientras que el otro llega del sur por mar rodeando el Peloponeso y finaliza en el altar de Apolo Delfinio, ante Crisa. Cfr. J. Defradas, *Les Thèmes de la propagande delphique*, cit. (*supra*, Obertura, n. 12), pp. 70-71; A. M. Miller, *From Delos to Delphi*, cit., pp. 56-70. Los fragmentos de itinerario parece aclararse con las coincidencias, por ejemplo, con una vía sagrada, la del laurel, de Tempe a Delfos: B. Helly, «Le *Dotion Pedion*, Lakéreia et les origines de Larisa», *Journal des savants* (julio-diciembre 1987), pp. 139-142.

En el camino que lleva a Crisa, tres puntos sucesivos marcan la ruta de un dios conocido en todo el mundo griego como el dios de los caminos, *aguieús*[34]. Desde su lugar de nacimiento, Apolo abre una ruta a través de un espacio todavía virgen; atraviesa vastas extensiones salvajes, penetra en los paisajes vacíos, dejados en blanco. Es primero Eubea, la llanura leléntica: triste planicie, ¿quién querría construir allí un templo?[35] Apolo la atraviesa, desdeñoso, y se dirige a Micaleso, en dirección a Teumeso. Ahora bien, el paisaje eubeo, que parece insignificante, encierra el lugar desde el que se eleva desde el siglo VIII (es decir, más de un siglo antes de la fecha alta del *Himno*) un importante santuario apolíneo, el *Daphnēphoreîon*, el «templo del laurel», descubierto en Eretria por arqueólogos suizos[36]. En su ruta hacia el lugar donde va a llevar a cabo su intención de «construir un templo magnífico», Apolo no quiere tomar prestado ningún camino ya abierto. La llanura leléntica está tan cuidadosamente vacía de toda huella de ocupación[37] como el emplazamiento de Tebas, segundo paisaje con el que se encuentra el hijo de Leto.

Esta vez, un gran bosque cubre el emplazamiento de la futura Tebas de las Siete Puertas. «Todavía no había mortales en la sacra Tebas; ni caminos ni senderos en la llanura tebana rica en trigo. Nada más que apretados *(hýle)*[38] árboles». Un bosque virgen a través del cual Apolo abre un primer paso. Un bosque primitivo anterior a cualquier presencia de la especie humana. Un bosque salvaje sin medida común con el espacio del «bosque sagrado», el *álsos*, ese ramillete de árboles[39], bosquecillo arreglado y podado a la manera de un santuario, hasta el punto de que Apolo habla de «construirlo» *(teúkhein)* en dife-

---

34 Asunto establecido por A. B. COOK, *Zeus. A Study in Greek Religion*, II, I, Cambridge, 1925, pp. 160-166. Más recientemente por E. DI FILIPPO BALESTRAZZI, «L'*agyieus* e la città», *Centro ricerche e documentazione sull'antichità classica. Atti*, XI (1980-1981), Roma, 1984, pp. 93-108, cuyas conclusiones no podemos aceptar.

35 *Himno homérico a Apolo*, 219-221.

36 Cl. BÉRARD, «Architecture érétrienne et mythologie delphique. Le *Daphnéphoreion*», *Antike Kunst* 14 (1971), pp. 59-73. A. ALTHERR-CHARON y Claude BÉRARD, «Érétrie. L'organisation de l'espace et la formation d'une cité grecque», en A. SCHNAPP (ed.), *L'Archéologie aujourd'hui*, París, 1980, pp. 229-249.

37 El alcance del silencio sobre el *Daphnephoreîon* fue objeto de una nota de Ph. BRUNEAU, «Hypothèse sur les vers 220-221 de l'*Hymne homérique à Apollon*: Delphes et Éretrie», *REG* 99 (1976), pp. XIII-XVI.

38 *Hymne homérique à Apollon*, 225-228. Ni *atarpitoí* ni *kéleuthoi*. *Hylē* repetido dos veces.

39 Sentido indicado por J. y L. ROBERT, *Bulletin épigraphique* 597 (1981), p. 467, a propósito del Apolo *Alsenós*. Sobre el «bosque sagrado» como tipo de santuario urbano y extraurbano, cfr. Chr. JACOB, «Paysage et bois sacré. *Álsos* dans la *Périégèse de la Grèce* de Pausanias», en O. DE CAZANOVE y J. SCHEID (eds.), *Les Bois sacrés* (col. del Centre Jean Bérard, 10), Nápoles, 1993, pp. 31-44.

rentes etapas de su itinerario[40]. Segundo paisaje en blanco, Tebas antes de Tebas, cuando nada habla todavía de los grandes dioses que van a habitarla, ni del nieto de Cadmo, Dioniso, ni de Ismenio, el Apolo oracular mediante los signos del fuego[41].

En el momento en que Apolo camina desde Eubea en dirección a Onquesto, Tebas está todavía sepultada bajo el espeso bosque, tanto más profundamente cuanto que, en la memoria griega, el propio nombre de Tebas evoca la idea de fundación, de ciudad instituida, la Tebas de los gemelos, los constructores de murallas, Anfión y Zeto[42]. ¿Acaso la Ciudad de las Siete Puertas no es la ciudad en la que extraños «sembrados», los Spartoi «autóctonos», nacidos de la tierra, se mezclan con los fundadores auténticos en la epopeya de Homero, eco de antiguas tebaidas?[43]

## *Encuentro con Poseidón*

Ya tenemos Onquesto a la vista[44], lugar famoso también en la *Ilíada* y en el catálogo de emblemas[45]. El bosque sagrado de Poseidón domina la orilla sur del lago Copais[46]. A diferencia de los dos lugares precedentes, el tercero está bien acondicionado: un «bosque sagrado», dominio espléndido de un dios, señor del carro y los caballos[47]. Allí

---

[40] La llanura telántica es precisamente un lugar donde Apolo dice expresamente que no le gustaría «construir» *(teúkhein)* un santuario *(neōs)* ni «un bosque sagrado cubierto de árboles»: *Himno homérico a Apolo*, 221. Al final de la *Odisea*, en XX, 275-278, aparece un santuario de Apolo adonde las gentes de Itaca llevan una hecatombe, y es un *álsos*. Cfr. *Infra* pp. 54 y 58.

[41] Historiadores y filólogos han llegado a diversas conclusiones a partir de esta denegación: J. Defradas, *Les Thèmes...*, cit., pp. 58-62.

[42] F. Vian, *Les Origines de Thèbes: Cadmos et les Spartes*, París, 1963.

[43] *Odisea*, XI, 262-265: Anfión y Zeto fundaron *(éktisan)* el «zócalo» *(hédos)* de Tebas y construyeron las defensas *(pýrgōsan)*. Defensas sin las cuales Tebas no podría ser habitada. Murallas construidas además «con la cítara» según Hesíodo; fr. 182 (ed. Merkelbach y West): Apolodoro, *Biblioteca*, III, 42-44.

[44] *Himno homérico a Apolo*, 230-238.

[45] *Ilíada*, II, 506 (un *álsos*).

[46] Hermes rodea el «bosque sagrado» de Onquesto cuando va por la noche a robar las vacas de Apolo: *Himno homérico a Hermes*, 186-187. Hermes va a atravesarlo. Como único testigo, un «anciano con rostro de bruto». Hermes le aconseja que afirme que no ha visto nada. A Apolo le dará indicaciones confusas. ¿Visión irónica del dueño del lugar, Poseidón *Gaiēokhos*, disfrazado de viejo de los bosquecillos?

[47] Seguimos la inteligente interpretación de G. Roux, «Sur deux passages», cit., pp. 1-22. Cfr. M. Detienne y J.-P. Vernant, *Les Ruses de l'intelligence*, cit., pp. 193-194. Con el título «Onchestos, capitale de l'État fédéral béotien», P. Roesch (*Cahiers d'histoire* 22 (1977), pp. 82-83) ha esbozado la suerte de este antiguo santuario no urbano, entre 338 y 172, que se convierte en capital administrativa de Beocia, capital sin ciudad. Sobre el asentamiento de Onquesto, sobre sus cultos, cfr. A. Schachter, *Cults of Boiotia. 2. Herakles to Poseidon* (*BICS*, Supl. 38, 2), Londres, 1986, pp. 207-221.

tiene Poseidón sus cuarteles, mientras vigila las evoluciones del «potro recién domado» cuando el conductor, a la entrada del bosque, desciende del carro, dejando el caballo al espanto del lugar y de la caja que resuena. Momento de la verdad para el animal posidoniano que se acaba de uncir al carro sonoro: o bien, abandonado a sí mismo, el caballo atraviesa tranquilamente el dominio boscoso de Poseidón; o bien, desorientado por la ausencia de conductor y el estrépito del vehículo, el potro es presa del pánico y estrella el carro contra los árboles. En Onquesto, por lo tanto, en el momento en que Apolo llega desde Eubea, Poseidón parece ya absorto en el ejercicio de un poder que concierne a la humanidad y a su «dominio del carro». En las sombras del señor de Onquesto, cuyos caminos van a cruzarse más de una vez con los de Apolo, se perfilan los criadores de caballos de la tierra beocia, una sociedad tan discretamente evocada como los jonios caminando vestidos de fiesta en las plazas de Delos.

El único Olímpico que ve ante él al Apolo pionero y pedestre es su tío Poseidón, con el que va a compartir grandes y hermosas fundaciones, y en primer lugar cohabitar en la morada de Delfos[48]. En su calidad de «Señor que posee la tierra», en tanto que *Gaiḗokhos*, Poseidón parece predispuesto a desempeñar el papel de dios de los cimientos, el que *ya está allí* cuando se inaugura el proyecto de construir y fundar.

«Apolo sigue adelante»[49], deja tras él el bosque de Onquesto, alcanza las aguas del Cefiso y llega a las tierras de Haliarto, hollando enseguida la tierra de Telfusa[50]. El lugar es apacible, lleno de encanto. Apolo decide detenerse allí. Interpela al paraje, se dirige al genio del lugar: «Tengo intención de construir aquí un templo magnífico»[51]. Dicho y hecho. Ya Febo echa los cimientos del templo *(diéthēke themeília)*[52]; son amplios y se extienden a los lejos. La voz de Telfusa perturba la empresa. Revela los ruidos ocultos del lugar: trotar constante de caballos, rumor de carros, atareadas multitudes en los alrededores. Hay más ruido en Telfusa que en dos Onquestos. En realidad, —nosotros lo sabemos, pero sin que Apolo se entere—, Telfusa desea guardar la gloria de su residencia para ella sola. Ella alaba ante el dios constructor las glorias de un lugar próximo, Crisa, al pie de las gargantas del Parnaso[53].

---

[48] Cfr. *supra*, pp. 166-169.

[49] *Himno homérico a Apolo*, 239 *(protérō ékies)*.

[50] *Ibid.*, 244 *(bē̂s d'epí...)*.

[51] *Ibid.*, 247-248 *(teúxai)*.

[52] *Ibid.*, 254.

[53] *Ibid.*, 255-276. Cfr. A. M. Miller, *From Delos to Delphi*, cit., pp. 76-80. Telfusa se encuentra en el cruce de relatos entre Erinis y Poseidón. Allí nace el caballo Arión, de los amores entre Erinis y Poseidón. Allí también Erinis da a luz la serpiente a la que Cadmo matará antes de fundar Tebas sobre la siembra de guerreros (Cfr. J. Defradas, *Les Thèmes...*, cit., p. 68). Ares y Deméter no son ajenos a este lugar «telfusiano». Cfr.

De nuevo Apolo «sigue adelante»[54]. Un paso y alcanza el país de los flegies, el primer asentamiento humano en el horizonte de su recorrido[55]. «Ardientes» de orgullo y de desmesura, los flegies encarnan esa *hýbris* que parece la «ley» de los mortales, como dirá Apolo al final del himno[56]. Es tan grande su *hýbris* que hasta el último de ellos va a morir en una insensata expedición para saquear el santuario de Apolo[57]. Un último paso y Apolo se encuentra frente al nevado Parnaso[58]. El lugar parece perfecto: a medio camino entre el mar y la montaña, una cara orientada hacia el sur, un pequeño valle profundo, altas peñas en segundo término.

«Tengo intención de construir aquí un templo magnífico»[59]. El dios constructor repite las mismas palabras que en la etapa precedente, pero sin dirigirse a nadie, como si el lugar no tuviese dueño, estuviese completamente vacío. De nuevo se ponen los cimientos y se desarrolla la construcción[60]. Surgen de la sombra dos hermanos arquitectos, Agamedes y Trofonio. Colocan un amplio umbral de piedra[61]. La obra se anima. Una multitud innumerable de hombres al servicio de Apolo maneja las piedras talladas[62]. El santuario de Delfos, fundado al final del recorrido, acoge a su fundador y autoriza el ejercicio de su palabra oracular: «revelaré también en mis oráculos los designios infalibles de Zeus»[63]. La mántica apolínea en Delfos se instituye en la

---

L. Breglia-Pulci Doria, «Demeter *Erinys Tilphussaia* tra Poseidon e Ares», en *Lire les polythéismes*, I (Centre de recherches d'histoire ancienne, t. LXVIII), Besançon y París, 1986, pp. 107-126.

[54] *Himno homérico a Apolo*, 277 (*protéro ékies*).

[55] *Ibid.*, 278.

[56] *Ibid.*, 541.

[57] Ferécides, *FGrHist*, 3, fr. 41 (ed. Jacoby). Cfr. F. Vian, *Les Origines de Thèbes*, cit., p. 125. Es el destino asignado a Cadmo al final de las *Bacantes*: «saquear el santuario oracular de Apolo» (1335-1340) antes de ser transportado por Ares a las Islas de los Bienaventurados.

[58] *Himno homérico a Apolo*, 281-282.

[59] La misma fórmula que acompaña la carrera de Apolo desde el anuncio realizado por Leto encinta: *Himno homérico a Apolo*, 287 (*phronéo teúxein*).

[60] *Ibid.*, 294-295.

[61] *Ibid.*, 298. Sobre la precisión técnica de Homero, véase G. Roux, «Testimonia Delphica I. Note sur l'*Hymne homérique à Apollon*, vers 298», *REG* 79 (1966), pp. 1-5. Este autor propone leer *élassan* en lugar de *enóssan*: *elaúnein*, en el sentido de «construir», «impulsar la construcción». Construir los cimientos, colocar la piedra del umbral, alzar los muros del *naós*, servirse de piedras talladas: otros tantos signos de que el trabajo de la arquitectura se coloca en primer plano. Para Trofonio, cfr. Z. Petre, «Trophonios ou l'Architecte. À propos du statut des techniciens dans la cité grecque», *Studii Clasice* 18 (1979), pp. 23-37.

[62] *Himno homérico a Apolo*, 298: *ktistoisin láessin*. Piedras talladas por maestros en aparejar los muros, en lugar de paredes de ladrillo crudo sobre un zócalo de piedra, como era habitual en numerosos edificios de Éfeso, Samos u Olimpia en el siglo VII a.C. Cfr. G. Roux, «Testimonia Delphica I», cit., pp. 1-5.

[63] *Himno homérico a Apolo*, 292-293.

dependencia del proyecto de construir y fundar enunciado por el joven Apolo sobre el suelo de Delos[64].

Al abrir el camino y trazar una ruta, Apolo se comporta como un dios de los caminos, *aguieús*, pero que también conoce el arte de descifrar. Atraviesa el gran bosque primitivo que cubre el emplazamiento de la futura Tebas: «No había aún caminos ni senderos»[65]. En su momento, la tradición ateniense pondrá en escena su desbroce bajo la dirección de Apolo. El camino más corto para llegar a Delfos no puede sino pasar por Atenas; Esquilo nos da garantías en el prólogo de las *Euménides*: «El dios atraca en las orillas del Palas, allí encuentra una escolta y brillantes honores. Los hijos de Hefesto le abren camino, domestican para él el suelo salvaje»[66]. Los atenienses reivindican frente a la tradición del *Himno homérico* una precedencia exclusiva: ya estaban allí cuando Delos vio nacer a Apolo. Para conmemorar su papel pionero, bien en la fundación del santuario, bien en el primer vínculo entre el oráculo y una ciudad griega, los valientes hijos de Hefesto hacen caminar a la cabeza de la procesión oficial enviada de Atenas a Delfos a los portadores de la doble hacha[67]. La «Pitíada» —decretada por la aparición de un repentino relámpago en el cielo— partía del patio del santuario de Apolo Pitio, a orillas del Iliso, y llegaba a Delfos por Eleusis y el camino de Citerón[68]. El itinerario seguía el recorrido tomado luego por el futuro Pitio. La doble hacha que empuñan los primeros compañeros de Apolo prueba la violencia de la roturación necesaria para acondicionar el espacio, para «civilizarlo», para poner los cimientos.

## *Roturar, fundar*

Un verbo de acción une el conjunto de gestos ejecutados por Apolo desde sus primeros pasos: *ktízein*[69]. Verbo fundamental de la «fundación», especialmente para las ciudades nuevas, a lo largo de la colonización de las tierras de Occidente y las orillas del mar Negro desde el siglo VIII a.C. El campo de *ktízein* es doble. Por una parte, significa roturar, cultivar, acondicionar. Por otra, construir, edificar, fundar. Según las tablillas micénicas en lineal B, el sentido dominante de los términos derivados del radical *kti-* sería «roturar, preparar el suelo,

---

[64] *Ibid.*, 52 (entonces es Leto la intérprete); en 76, Delos retoma la fórmula, así como en 80-81. El propio Apolo la pronuncia en 247-248 y en 287.

[65] *Ibid.*, 225-228.

[66] ESQUILO, *Euménides*, 10-14.

[67] *Escolios a las Euménides*, 13. Los atenienses *keleuthopoioí* llevan *pelékeis*, dobles hachas fabricadas por Hefesto.

[68] G. ROUX, *Delphes. Son oracle et ses dieux*, París, 1976, pp. 174-175.

[69] Este verbo, junto con *oikízein*, está en el centro de la investigación semántica de M. CASEVITZ, *Le Vocabulaire de la colonisation en grec ancien*, París, 1985.

sembrar, plantar». En la etapa documental siguiente, en el siglo VIII, los poemas homéricos desarrollan paralelamente el sentido de «fundar, construir» y el de «roturar, cultivar»[70].

Una tierra se rotura, un terreno se acondiciona, se convierte en campo o plantación: huerto bien cultivado *(euktímenos)*, viña de plantas alineadas[71]. Sucede lo mismo con una isla o una tierra cuando los campos cultivados transforman el paisaje, reemplazan a las tierras salvajes, los lugares incultos, los bosques repletos de animales carnívoros[72]. Al contrario que los Cíclopes, brutos sin dioses ni leyes, la humanidad de los «comedores de pan», tan pronto como habita un lugar, lo habilita para su trabajo. Un movimiento que podríamos llamar natural la empuja a roturar, a arreglar, a construir: campos, huertos, casas, calles, ciudades. Todo es muestra de *ktízein*: bien establecido, ciudadosamente trazado, bellamente construido[73]. No hay ruptura entre el urbanismo de las ciudades y la arquitectura de campos y viñas. Está actuando un mismo proceso, en el que la narración mítica o épica va a distinguir tiempos sucesivos.

Dos grandes ciudades monopolizan en la memoria de la epopeya los gestos de la fundación de una ciudad y su territorio: Tebas y Troya. Tebas de las Siete Puertas, la ciudad que el *Himno a Apolo* devuelve a la tierra, desempeña un papel inaugural: los gemelos Anfión y Zeto «disponen el lugar» *(hédos ktízein)*, cuyos cimientos colocarán a la vez que construyen las murallas *(pýrgos)*[74]. La construcción de las puertas, las murallas y el recinto prolonga el acondicionamiento del lugar, la roturación del territorio. No sin audacia, los Dióscuros de Tebas prefiguran el arte de fundar una ciudad, en la época de una colonización que comienza[75]. Mientras que por parte de la Tróade, la tarea está repartida entre tres maestros de obras: Dárdano, engendrado por Zeus, funda Dardania *(ktízein)*; Ilo, epónimo de Ilión, construye la ciudad *(pólin polízein)*[76], mientras que Poseidón y Apolo, de servicio bajo el reinado de Laomedonte el injusto, elevan alrededor de la ciudad una ancha muralla que debía hacerla inexpugnable[77].

---

70 *Ibid.*, pp. 21-30.

71 *Ibid.*, p. 22.

72 *Ibid.*, pp. 23-24.

73 Incluyendo las «vías», las calles, a pesar de la sorpresa de M. CASEVITZ, *ibid.*, p. 23.

74 Testimonio de la *Odisea*, XI, 262-265, y sólo en el plano semántico. Sobre la relación entre murallas y ciudad, cfr. pp. 93-98.

75 Paralelamente a Nausítoo, más ejemplar si cabe: *Odisea*, VI, 4-10. Cfr. pp. 105-106.

76 *Ilíada*, XX, 215-218. Existe una distinción entre *ktízein* y *pólin polízein* (en el sentido de construir una ciudad vista desde su límite, cf. M. CASEVITZ, *Le Vocabulaire de la colonisation...*, cit., pp. 251-253).

77 *Ilíada*, VII, 452-453. División del trabajo: construir un muro. Aquí *polízein*. Más adelante, *Ilíada*, XXI, 441-457, habla de construir *(démein)* una muralla *(teíkhos)* alrededor de la ciudad. Poseidón habla como si fuese el único que se hubiese esforzado al evocar los sufrimientos de su cautividad con Apolo.

No hay ciudad «fundada», «bien fundada» *(euktímenos)* que no sea al mismo tiempo una tierra roturada, un territorio preparado para el cultivo, un espacio domesticado, civilizado desde el estado salvaje inicial. En sus *Historias*, Heródoto de Halicarnaso cuenta detalladamente a un auditorio ateniense apasionado por la autoctonía las aventuras de los fundadores, de aquellos que, intrépida o imprudentemente, fueron a «colonizar» por mares y tierras, partieron hacia lo desconocido con el fin de proceder a la fundación de ciudades, destinadas a ser grandes, a veces incluso demasiado poderosas[78]. Durante cuatro siglos, el verbo *ktízein* va a cubrir el conjunto de las actividades civilizadoras desde el primer paso de la roturación hasta la edificación de los monumentos arquitectónicos por los fundadores de las ciudades.

En el *Himno homérico* en el que seguimos sus huellas, el Apolo roturador se hace fundador en el emplazamiento de Delfos. Pero nada en su santuario oracular deja entrever aún su actividad de dios arquegeta ni su complacencia en fundar ciudades una tras otra. La noción de *ktízein* aparece en el *Himno* en dos ocasiones, de forma discreta. Una respecto a Delos, la isla hospitalaria: cuando el nacimiento de Apolo parece inminente, cuando Delos ha escuchado a Leto prometerle por el gran juramento de los dioses ser la morada, «el asiento»[79] sobre el que el hijo de Zeus quiere poner los cimientos de un templo hacia el que van a converger las hecatombes de toda la tierra. Delos se convierte entonces en «la bien fundada» *(euktiméne)*[80]. ¿Acaso no es ya el zócalo sobre el que Apolo quiere edificar su morada? El otro caso es todavía más sutil: se nota en la calidad del material elegido para construir el primer templo de Delfos; los albañiles que se afanan en la obra se sirven de piedras «talladas» *(ktistoí)*, como debe ser en un edificio de gran valor[81]. Cada cantero contribuye así a la excelencia de la «fundación» y de la construcción.

Por el momento, el roturador sigue su camino. En estos primeros momentos de su existencia, Apolo anda siempre por valles y montañas. *Aguieús* en acción, Apolo reina sobre *aguiá* y sobre su paisaje semántico dispuesto alrededor de un verbo *ágein*, «llevar, conducir». *Agós* designa al conductor, al jefe[82], mientras que *aguiá*, participio

[78] Cfr. Irad MALKIN, *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden y Nueva York, 1987, *passim*. La imprudencia «del que no cumple alguna de las costumbres»: HERÓDOTO, V, 4, 2 (Dorieo, cfr. p. 106, n. 13).

[79] *Himno homérico a Apolo*, 51: *hédos*.

[80] *Ibid.*, 102: *euktiméne... nêsos*. El *Himno a Delos* de Calímaco opone el vagabundeo de la isla llamada *Asteria* al enraizamiento de Delos, fijada al mar por el nacimiento de Apolo (34-35, 51-54).

[81] *Himno homérico a Apolo*, 298. Cfr. n. 62. Piedras talladas y tan bien aparejadas que alrededor de Trofonio, el mejor «cantero» *(lithoxóos)*, circulan historias beocias de bloques que se deslizan sobre invisibles goznes. Cfr. G. ROUX, «Testimonia Delphica I», cit., pp. 4-5.

[82] *Ilíada*, XIII, 221, 259, 274.

perfecto de *ágein*, parece significar «que va a alguna parte», calle de paso, vía de circulación, camino que lleva de un punto a otro[83]. El Apolo *aguieús*, relacionado con el urbanismo, se coloca ante la puerta de una casa, de un templo o de una ciudad. Aparece bajo el aspecto de un altar o una piedra cónica que representa al dios y le da forma[84]. Como dicen las glosas indígenas, el objeto material es el propio dios[85], pero en posición estática, en reposo en el espacio del movimiento.

## *Terrible es el paso de Apolo*

Antes del relato sobre Delos y Delfos, la *Ilíada* nos presenta a Apolo actuando en el espacio, y más técnico que en la travesía de los bosques en los alrededores de la futura Tebas. El plan de Zeus exige la intervención de Apolo en la batalla; la presión de los troyanos no puede relajarse; los aqueos deben conocer la angustia ante el enemigo llegando a las defensas dispuestas alrededor de su campamento. Apolo se aproxima a Héctor, su protegido, que acaba de sufrir un fuerte golpe en la refriega. Se presenta «ante su rostro»[86], le promete su ayuda, hace crecer en él una furia inmensa y le anuncia lo que él, Apolo, va a hacer en esta ocasión. «Voy a allanar el camino yendo delante de los conductores de carro» *(propároithe kiõn... kéleuthon pâsan leianéō)*[87]. Apolo se adelanta y de un puntapié, sin esfuerzo, derriba el talud hacia el medio del foso, sobre el que dispone también un puente, una calzada larga y ancha[88]. Puntapié de un dios que la isla llamada Delos evoca

---

[83] P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* (I-IV), París (1968-1980), ²1984, t. I, *s.v. aguiá*. P. Chantraine sugiere un participio perfecto sin repetición. Sobre las «rutas» (en el espesor de la semántica y la historia), memoria esencial de E. CURTIUS, «Zur Geschichte des Wegebaus bei den Griechen», 1854, reimpreso en sus *Gesammelte Abhandlungen*, I, Berlín, 1894, pp. 1-116. En el segundo volumen de su *Histoire grecque* (trad. fr. Bouché-Leclercq, París, 1887), el mismo sabio atribuye a la influencia de Delfos «la extensión de la red viaria griega», así como la uniformidad de su estructura («En cada territorio anfictiónico, los caminos y los puentes debían ser mantenidos por el Estado») en un capítulo titulado «El oráculo de Delfos y la prosperidad nacional». Para las representaciones del camino en el pensamiento arcaico, cfr. O. BECKER, *Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im frühgriechischen Denken* (*Hermes. Einzelschriften*, IV), Berlín, 1937.

[84] HESIQUIO, *s.v. aguieús*. *Bōmós*, altar, en forma de pilar o columna, *kíōn*. *Aguieús bōmós*, altar-*aguieús* o *aguieús*-altar, dice Sófocles, *Laoconte*, fr. 370 (ed. St. Radt). En el *Himno homérico a Apolo*, Febo gusta de ver a los jonios reuniéndose en los *aguiaí* y representando el *agón* (154-155).

[85] FOCIO (ed. Reitzenstein), pp. 25-26: *«ho prò tôn auleiōn thyrôn kōnoeidês kíōn, hieròs Apollōnos, kaì autòs ó theós»*.

[86] *Ilíada*, XV, 247 *(ántēn)*.

[87] *Ibid.*, XV, 261-262. *Leianeō*: allanar, suavizar, pero también triturar en un mortero o con los dientes.

[88] *Ibid.*, XV, 355-357.

en el momento de acoger a Leto: si Apolo en su orgullo la enviaría de un puntapié al fondo del mar[89]. Dios caminante, dios que expulsa, desde la *Ilíada,* Apolo muestra el poder de su pie: abre ante él una calzada «ancha como un tiro de jabalina cuando un guerrero la lanza con el fin de probar su fuerza»[90]. Las hachas de los roturadores atenienses serían superfluas. De un solo golpe, Apolo abre un camino, construye una vía, burlándose de los obstáculos. «Hace caer el muro igual que un niño a la orilla del mar construye con arena juegos pueriles que luego se divierte en derribar de un puntapié o un manotazo» .

Hay también, en la *Ilíada,* murallas listas para ser derribadas, y Apolo destruye los muros de los aqueos con tanta más convicción cuanto que los griegos, al excavar el foso y elevar las defensas, se olvidaron de ofrecer a los dioses adecuados los sacrificios habituales. Ya Poseidón se había quejado y con tanta aspereza que Zeus se vio obligado a prometer a su hermano que un día cercano el mar, con una única ola sin tacha, borraría toda huella de la impía muralla[92]. Por el momento, Poseidón no dice nada. Es el día de Apolo.

Y terrible es el paso de Apolo: a la entrada del Olimpo, hace palidecer a los dioses[93]; cuando los Argonautas, agotados de fatiga, desembarcan «al romper el día», es él quien hace temblar la isla de Tinia[94]. De un solo paso, Apolo alcanza la meta de forma tan segura como la flecha disparada por el mejor arquero[95]. ¿Aparece en Cirene el día de su llegada, de su «epidemia» en el santuario? ¿El coro que lo acoge evoca su pie golpeando la puerta del templo?[96]. En Patras, en su santuario que da al ágora, Apolo está representado desnudo, con el pie sobre un cráneo de bóvido[97]. En Tróade, en Esmintos, Estrabón lo ve caminando sobre una rata[98]. De un solo paso, Apolo llega a su sitio. En la obertura de la *Ilíada*, una silueta negra: Apolo encolerizado, el arco tendido, «semejante a la noche»[99]. Dios en movimiento, se coloca apartado de las naves. El arquero toma posición. Otra silueta en la tradición cultural del siglo IV: el dios que llega como civilizador, Apolo recorriendo la tierra, mejorando a la humanidad, apartándola de

---

[89] *Himno homérico a Apolo*, 70-79 (*possì katastrépsas*: 73).

[90] *Ilíada*, XV, 357. «El que expulsa», en el sentido de *bulldozer*, palabra del franglés que revela en Apolo al dios que golpea, que expulsa al enemigo.

[91] *Ibid.*, XV, 361-363.

[92] *Ibid.*, VII, 455-463.

[93] *Himno homérico a Apolo*, 1-2.

[94] Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, II, 671-684.

[95] Píndaro, *Píticas*, III, 75 (*bámati d'en prótōi*).

[96] Calímaco, *Himno a Apolo*, 3 (ed. Fr. Williams).

[97] Pausanias, VII, 20, 3.

[98] Estrabón, XIII, 48. H. Grégoire, R. Goossens y M. Mathieu, *Asklépios, Apollon Smintheus et Rudra*, Bruselas, 1949, *passim*.

[99] *Ilíada*, I, 47 (*éie*: empleado absolutamente. Cfr. cap. II, n. 10, p. 254).

los alimentos salvajes a la manera pomposa de Deméter o Triptólemo en la imaginería relamida de Eleusis[100].

En el *Himno homérico*, Apolo, caminante, roturador, despliega una actividad que se expresa a través de las formas verbales y compuestas del movimiento denotado por *baínein*[101]. Ni ir-venir ni llegar-partir, sino realizar un movimiento de paso de un lugar a otro. De forma incluso más precisa, *baínein* significaría «poner el pie sobre», ya se trate de embarcar o desembarcar, de escalar el muro de una ciudad o de seguir las huellas de alguien[102]. El gesto de *baínein* implica una dimensión estática: «poner el pie» con una connotación de estabilidad legible en una serie de palabras derivadas de la misma raíz. *Bēlós* para el umbral; *bêma* significando tribuna, el lugar al que sube el orador para tomar la palabra; *embás* o *belá* designando un zapato o las sandalias; *bébēlos*, el espacio hollado, a veces en el sentido de «profano»; *bébaios*, por último, lo que es firme, sólido, está bien asentado[103]. Plantarse, mantenerse sólidamente sobre los pies, es la posición inaugural de Apolo, el dios de la *Ilíada* que mantiene con firmeza, que «protege» *(amphibaínei)* Crisa o incluso Ismaro en la *Odisea*[104]. *Amphibaínein*, en el sentido de sostenerse firmemente por ambos lados. El Apolo de los cimientos y de la estabilidad conferidos a una ciudad o a un territorio.

Así es el paso específico de Apolo: franquea un límite, un obstáculo; asegura la posición sobre el suelo; establece sólidamente la vía así abierta. Su joven hermano Hermes, otro excelente caminante, utiliza un paso distinto por completo. Si la noche misma de su nacimiento franquea el umbral de su madre es para dar media vuelta enseguida y volver de su expedición de saqueo borrando sus propias huellas a la vez que invierte las marcas del ganado robado entre los rebaños de los dioses en las montañas de Pieria. Prácticas peatonales que desconciertan algo a un Apolo lanzado sobre la pista de un ladrón tan audaz[105].

El camino familiar al paso de Apolo guarda el recuerdo del fin y del comienzo. Es un trazado consumado, una vía abierta por un dios,

---

[100] ÉFORO en ESTRABÓN, IX, 3, 11-12 (= *FGrHist*, 70, fr. 31b, ed. Jacoby).

[101] Cfr. Fr. LETOUBLON, *Il allait, pareil à la nuit (Les verbes de mouvement en grec: Supplétisme et aspect verbal)*, París, 1985. El *Himno homérico a Apolo* incluye una treintena de verbos de movimiento: 14 ejemplos de *baínein*; 11 del grupo *hik-*; 4 de la serie *eîmi-érkhomai*.

[102] Cfr. Fr. LETOUBLON, *Il allait, pareil à la nuit*, cit., pp. 123-143.

[103] Cfr. *ibid.*, p. 133.

[104] *Ilíada*, I, 37 y 451; *Odisea*, IX, 198, interpretados por Fr. LETOUBLON, *Il allait, pareil à la nuit*, cit., pp. 143-135.

[105] *Baínein* está también muy presente en el *Himno homérico a Hermes*. El movimiento y el espacio ofrecen un campo experimental muy rico para examinar los rasgos diferenciales entre Hermes y Apolo.

cada uno de cuyos pasos da forma a una ruta «bien construida» o a una vía, *aguiá*, firmemente dispuesta *(euktiménē)*[106]. El Apolo *aguieús* sanciona la virtud civilizadora de los caminos y las rutas en la organización del territorio. Conocemos su importancia para las ciudades griegas[107]. En Esparta, son los reyes, los dos reyes, los que tienen jurisdicción sobre todo lo que concierne a los «caminos públicos» *(hodoì dēmosíai)*[108]. Mientras que en el ámbito ático, los «uncidores de bueyes», los Buzyges, ejercen a su manera una jurisdicción parecida a la del «rey», el arconte que vela sobre las manchas de sangre vertida sobre la tierra: echadores de maldiciones, hablan de la importancia de los caminos trazados para asegurar la protección de la «vida cultivada», la que también tiene necesidad vital del agua y del fuego unidos[109]. Así como en nuestro idioma los caminos se «trazan», en la lengua griega son «divididos» *(témnein)*[110]. Sólo los bárbaros como los escitas nómadas habitan un territorio cuyas rutas no están «divididas»[111]. Está en el orden de las cosas que la tierra de la ciudad sea objeto de una división: operación confiada a expertos y que no es ajena a la autoridad de Apolo[112]. Los caminos no sólo se dividen, sino que se construyen *(démein, eúdmētos)*[113], igual que una herramienta, un muro o una casa.

---

[106] *Ilíada*, VI, 391: Troya, ciudad de hermosas calles, de vías «bien trazadas, bien construidas» *(hodòn... euktiménas kat' aguiás)*. En Delfos, la vía oficial para acceder al estadio durante los concursos de *Pythia* se llamaba *aguiá* (cf. J. POUILLOUX, «La voie officielle d'accès au stade à Delphes», *BCH* 107 (1983), pp. 217-219).

[107] Cfr. E. CURTIUS, «Zur Geschichte des Wegebaus», cit., pp. 29-37.

[108] HERÓDOTO, VI, 57.

[109] J.-L. DURAND, *Sacrifice et labour en Grèce ancienne*, París, 1986, pp. 175-193. Parece, según diferentes descubrimientos epigráficos, que en los lugares públicos, en las principales encrucijadas, se erigían mojones o estelas con indicaciones sobre las distancias esenciales. La piedra leída por Chandler cerca de la Acrópolis –la inscripción es del siglo v a.C.– dice al que pasa que la ciudad la ha erigido allí para «indicar» *(sēmaínein)* a todos la medida *(métron)* del «camino que hay que recorrer» *(hodoiporía)*. Medida que separaba el Pireo del altar de los Doce Dioses (*IG*, II², 2640). Cfr. F. SALVIAT y J. SERVAIS, «Stèle indicatrice thasienne trouvée au sanctuaire d'Aliki», *BCH* 88 (1964), pp. 267-287; así como la memoria de E. CURTIUS, «Zur Geschichte des Wegebaus», cit., *passim*. En su ensayo sobre el Artemision de Amarintos («Sur les traces de l'Artémision d'Amarynthos près d'Érétrie», en *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1988, pp. 382-421), Denis KNOEPFLER ofrece una serie de pruebas de que los griegos jalonaban, en el sentido técnico, sus rutas (en particular, pp. 420-421).

[110] TUCÍDIDES, II, 100: *hodoùs euthelas témnein*; HERÓDOTO, IV, 136. Cfr. E. CURTIUS, «Zur Geschichte des Wegebaus», cit., pp. 20-25.

[111] HERÓDOTO, IV, 131.

[112] CALÍMACO, *Aitia*, II, fr. 43, pp. 64-65 (ed. Pfeiffer). Cfr. pp. 109-110; pp. 232-233.

[113] E. CURTIUS, «Zur Geschichte des Wegebaus», cit., p. 25, a propósito de una inscripción de Siria, tardía, con *hodòn ktízein*. *Démein, eúdmētos* son habituales en HERÓDOTO, II, 124; VII, 200; también a propósito de los altares.

*Ser su propio arquitecto*

En la versión del *Himno* en la que se realiza, igual que una palabra oracular, la decisión apolínea de «construir aquí un templo magnífico», el dios llegado al pie del Parnaso inaugura en persona los cimientos de su santuario. Apolo es su propio arquitecto. Otros se afanan a su alrededor: los instaladores del umbral, Trofonio y Agamedes, y tras ellos los canteros. Primero es el templo de piedra, mientras que en la tradición escrita de Pausanias, en Delfos la construcción de piedra llega en último lugar, tras otras tres realizaciones: la choza de laurel, la amalgama de cera y plumas y el edificio de bronce. Apolo se coloca entonces en segundo plano[114]. El dios del oráculo se mantiene a distancia del dios arquitecto[115]. Llegado del país de los Hiperbóreos, un arquitecto llamado *Aguieús* asume la finalización del primer templo de Apolo[116], sin que sepamos si estaba hecho de laurel entrelazado, de las ramas recogidas en el valle de Tempe, donde Apolo había ido a purificarse tras la muerte de la serpiente Pitón[117]. El hiperbóreo *Aguieús* lleva el nombre del Apolo que camina. Llega en compañía de Págaso, un hiperbóreo[118] cuyo nombre evoca otro aspecto de Apolo, el

---

[114] PAUSANIAS, X, 5, 9-13. Cfr. Chr. SOURVINOU-INWOOD, «The Myth of the First Temples at Delphi», *Classical Quarterly* 29 (1979), pp. 231-251. Píndaro coloca también el templo, construido con la ayuda de Trofonio y Agamedes, en último lugar. El «umbral de piedra» (sin ningún nombre de arquitecto) pertenece ya al paisaje apolíneo de Delfos y del oráculo en la *Ilíada*, IX, 404-405, y en la *Odisea*, VIII, 79-81. Chr. SOURVINOU-INWOOD, cit., pp. 236-237, discute el sentido arquitectónico de la expresión homérica.

[115] Quizá en las tradiciones de las que se hace eco Píndaro, Apolo aparecía como *arkhitéktōn* que concibe y dirige, en lugar de ser el ejecutor de su proyecto, de hacerlo con sus propias manos *(autokheríei)*, como dice la inscripción-firma (*c.* 550 a.C.) encontrada en la columna de un templo en la región del Gránico entre Cícico y Lámpsaco (cfr. L. ROBERT, *Hellenica* IX (1959), pp. 78-80).

[116] PAUSANIAS, X, 5, 7, se refiere a la tradición de Boio, mujer de la tierra, la primera en cantar en hexámetros, y que en su himno da los nombres de los primeros constructores del templo de Apolo *(khrēstérion... ekteleîn)*: Págaso y Agieo.

[117] Según la restitución de PÍNDARO (*Schol. in Pean*, VIII, *Oxyrhynchus Papyri*, 841, fr. 87) por B. SNELL, «Identifikationen von Pindarbruchstücken», *Hermes* 73 (1938), 435, el primer templo habría sido realizado con laureles traídos de Tempe. Es lo que dice PAUSANIAS, X, 5, 9. Templo de laurel que Cl. Bérard cree haber encontrado en Eretria (Cfr. A. ALTHERR-CHARON y Cl. BÉRARD, «Érétrie...», cit., pp. 229-249) donde Apolo es «portador del laurel», *Daphnēphóros*, y divinidad políade de la ciudad. Sobre las tradiciones del laurel y del templo del laurel, cf. Chr. SOURVINOU-INWOOD, «The Myth of the First temples...», cit., pp. 233-238. Nada impide imaginar a un Apolo «trenzando» con sus propias manos su primer templo de laurel (como hacen A. ALTHERR-CHARON y Cl. BÉRARD, cit., p. 239) según el modelo del Apolo constructor del altar de Delos, hecho con cuernos entrelazados (*plékein, hyphaínein, pegnýnai*, en CALÍMACO, *Himno a Apolo*, 61-62 [ed. Fr. Williams]). Sin embargo, no está explícitamente atestiguado.

[118] Del país de los hiperbóreos vienen profetas y ministros de Apolo, ofrendas encauzadas por Vírgenes y Jóvenes, Leto e Ilitía, y, sobre todo, por el propio Apolo, que va allí regularmente para los sacrificios en su honor. Las relaciones cultuales con Delos están estrictamente definidas, e históricamente atestiguadas, por las colecciones epigráficas de

dios llamado *Pagásios*, asentado en Págasas en Tesalia, lugar de partida de la expedición de los Argonautas[119]. Dios del embarco, dios que muestra a Jasón las rutas del mar, el Apolo que hace surgir al Págaso constructor aparece también como un dios irritado.

La ruta que lleva hacia el santuario de Delfos está cerrada. Cigno *(Kýknos)*[120], hijo de Ares, despoja violentamente a los que llevan hacia Pito grandes hecatombes[121]. Un Cigno armado hace una guerra implacable a los fieles de Apolo. Es en el propio santuario del dios de Págasas donde Heracles desafía a este hijo de Ares y pone fin a sus mortales acciones. Heracles guerrea al servicio de Apolo. Y la cólera del dios de Págasas es tan grande que ordena al río Anauro, henchido por un aguacero, hacer desaparecer toda huella de la tumba elevada en honor de Cigno por los suyos[122]. Compañero de Agieo, Págaso, el segundo arquitecto llegado del país de los hiperbóreos, recordaría a través de los relatos de Págasas la desmesura odiosa y funesta de los que niegan a los caminos el derecho a ser tomados libremente, a ser recorridos por los que respetan al Apolo *Aguieús* y su red de vías que unen entre sí casas, santuarios y ciudades en toda la extensión del mundo civilizado[123].

Lejanos y misteriosos hiperbóreos: «Nadie podría por mar ni por tierra encontrar el camino maravilloso que lleva a las fiestas de los hiperbóreros»[124], y Píndaro sabe mucho de ellos. Inaccesibles –mien-

---

Delos en el siglo IV a.C.: J. Tréheux, «La réalité historique des offrandes hyperboréennes de Délos», *Studies Presented to D. M. Robinson* II (1953), pp. 754-774. Según J. Tréheux, estas ofrendas (paja y gavillas sagradas) son realizadas por un pueblo desconocido ligado al culto delio de Apolo: «Algún grupo aislado de jonios establecidos en algún lugar de la costa más allá de Escitia» (cit., p. 764). Ofrendas de primicias que son transportadas por las Vírgenes hiperbóreas y por los Jóvenes, cinco inicialmente, llamados *Perféreos* (Heródoto, IV, 33-35, y los análisis de Philippe Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, París, 1970, pp. 38-48).

119 Págasas, donde Apolo posee un santuario: sobre el altar de Apolo *Embásios*, del Embarco, Jasón realiza un sacrificio recordando la promesa apolínea de «mostrar las rutas del mar» a los Argonautas (Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, I, 359-361).

120 Cfr. la documentación reunida por A. H. Krappe, «Apollôn Kyknos», *Classical Philology* 37 (1942), pp. 353-370 (dejando de lado las etimologías y las interpretaciones urdidas por Krappe en una serie de ensayos parecidos), así como Fr. Vian, «Le combat d'Héraklès et de Kyknos», *Revue des études anciennes* 47 (1945), pp. 5-32.

121 [Hesíodo], *Escudo*, 58 ss. El personaje tiene muy mala reputación: asesina a los extranjeros e incluso construye un templo con las cabezas de sus víctimas (Estesícoro, fr. 207, en *Poetae Melici Graeci* [ed. D. Page]): un templo a Apolo. Por otro lado, Cigno-*Kýknos* está vinculado a Apolo por su forma alada, por su potencia vocal. Véase el completísimo análisis de R. Janko, «The Shield of Herakles and the Legend of Cycnus», *Classical Quarterly* 36 (1986), pp. 38-59.

122 [Hesíodo], *Escudo*, 471-479.

123 E. Curtius, «Zur Geschichte des Wegebaus», cit., pp. 32-40, ha prestado atención a esta red de vías sagradas entre los diferentes santuarios de Apolo: vías de acceso, vías de comercio, vías tomadas por los teoros. El acceso a Delfos, por ejemplo, está bajo la protección de los Anfictiones.

124 Píndaro, *Píticas*, X, 30.

tras que todos los caminos llevan a Delfos—, los hiperbóreos no sólo dan origen a arquitectos, sino que tienen vocación por los largos recorridos y los caminos procesionales[125]. Se dedican a transportar a largas distancias las ofrendas ceremoniales, y sus viajes a lo largo de las vías sagradas hacen de ellos los emblemas míticos de esos recorridos llamados «pitios», «dafnefóricos» o incluso, pero menos habitualmente, «litofóricos»[126]. Transporte de piedras cónicas o cuadradas en lugar de paja, gavillas de trigo o laurel. Esta vez, los hiperbóreos no parecen ser del grupo.

## *Los cantores de Mileto*

En Mileto, en el corazón de Jonia, una cofradía llamada «los cantores» *(Molpoí)*[127] ejercen un poder, mitad político y mitad religioso dependiente de Apolo Delfinio, divinidad políade. Hacia fines del siglo VI a.C., cada año, cuando vuelve la primavera y con ella Apolo, una procesión sale de Mileto en dirección a Dídimo[128]. Sigue un itinerario jalonado por una letanía de topónimos, de santuarios y de nombres propios. Cantos y sacrificios puntúan el recorrido. Miembros de la cofradía de los Molpos se adelantan llevando dos piedras llamadas *gylloí*[129]. La primera se deposita cerca de Hécate, la Hécate «que está ante las puertas», a la entrada de la ciudad[130]. La piedra-*gyllós* es coronada, ungida con vino puro en honor de la divinidad, uno de cuyos altares alberga el Apolo de Mileto en su santuario[131]. Diecisiete kilómetros más adelante, la segunda piedra se deposita ante las puertas del santuario de Apolo en Dídimo[132].

---

[125] Ábaris, profeta de Apolo, cfr. M. DELCOURT, *L'Oracle de Delphes*, París, 1955, pp. 158, 161 y 163; J. D. P. BOLTON, *Aristeas of Proconnesus*, Oxford, 1962, pp. 156-158.

[126] Al estilo del sacerdote *lithophóros*, porta-piedra que aparece en un documento epigráfico de Eleusis (cf. n. 136).

[127] Además de la bibliografía recogida por F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées d'Asie Mineure*, París, 1955, núm. 50, véase F. GRAF, «Das Kollegium der Molpoi von Olbia», *Museum Helveticum* 31 (1974), pp. 209-215; «Apollo Delphinios», *Museum Helveticum* 36 (1979), pp. 2-22, así como los análisis de St. GEORGOUDI en *Annuaire de l'École pratique des hautes études. Sciences religieuses*, t. XCIV, 1985-1986, París, 1986, pp. 381-383.

[128] F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées d'Asie mineure*, cit., nº 50. Los *Molpoí* ponían por escrito las ceremonias y el ritual llevado a cabo en honor de Apolo con fecha fija: redactan los *órgia*, los rituales que ejecutan como *orgiónes*. Igual que los sacerdotes cretenses instituidos por Apolo en Delfos.

[129] L. 25. Cfr. HESIQUIO, *s.v. gylloí*, y Th. KRAUS, *Hekate*, Heidelberg, 1960, pp. 12-13.

[130] Th. KRAUS, *Hekate*, cit., pp. 13, 63, 70 y 107.

[131] Hécate: *enteménios* de Apolo Delfinio. Su altar fue encontrado en el santuario de Apolo en Mileto, cfr. Th. KRAUS, *Hekate*, cit., p. 11.

[132] F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées d'Asie mineure*, cit., núm. 50, l. 26-27. Topografía del recorrido según las excavaciones: P. SCHNEIDER, «Zur Topographie der heiligen Strasse von Milet nach Didyma», *Archäologischer Anzeiger*, 1987, pp. 101-129.

Piedras cónicas o cuadradas, los *gylloí* de Mileto se presentaban sin duda bajo la forma de pilares análogos a los que hacen presente al *Aguieús*, al Apolo de las calles y las vías de comunicación. Son piedras-altar que jalonan la ruta que une dos templos de Apolo, según la vía sagrada tomada por los ministros del Delfinio, realizando las ceremonias, las *órgia*, escritas sobre la estela. Piedras transportadas de un extremo al otro de la vía apolínea, los *gylloí* representan al dios *aguieús*, incluso aquella que Pausanias vio en Megalópolis con forma cuadrangular[133] o tambien la que eleva su masa cónica en lo alto de la vía abierta por Bato de Cirene cuando desemboca ante la entrada del santuario en honor del dios arquegeta, del Apolo fundador de la ciudad junto con Bato el Tartamudo[134].

Ninguna de estas formas excluye a las demás. Piedras de la red de comunicaciones, estelas-altar en tránsito, conos monumentales colocados ante la puerta de un santuario[135], todas muestran de forma convergente las virtualidades del arquitecto *Aguieús* llegando tras los pasos de Apolo al lugar por fin descubierto del oráculo délfico. Se llame Agieo o Págaso, el arquitecto apolíneo realiza un trabajo de constructor, pero su gestualidad activa engloba aquella, más ritual, de «litóforo», de portador de piedras, haciendo a la manera de Apolo los caminos «bien construidos» y «sólidamente dispuestos». Tiene un especie de eco en el colegio de los «portadores de señales», los *sēmiophóroi*, compañeros del Apolo fundador en Hierápolis de Frigia[136].

Caminos, altares de camino, santuarios, templos con altares, puertas y murallas: son tareas a la medida de un dios que expresa desde sus primeros pasos el deseo de «construirse una morada» *(oikía thésthai)*

---

[133] *Schêma tetrágonon*: PAUSANIAS, VIII, 32, 4.

[134] Cfr. E. DI FILIPPO BALESTRAZZI, «L'*agyieus* e la città», cit.

[135] La relación de Apolo con las piedras sin labrar ha fascinado a una serie de intérpretes, convencidos de que podían a la vez llegar a la etimología primitiva de Apolo y captar el paso de lo anicónico al antropomorfismo. Cfr. por ejemplo S. SOLDERS, «Der ursprüngliche Apollon», *Archiv für Religionswissenschaft* 32 (1935), pp. 146-154. En la tradición órfica de los Lapidarios, Apolo ofrece a Heleno una piedra parlante que revela la caída de Troya (J. SCHAMP, «Apollon prophète par la pierre», *Revue belge de philologie et d'histoire* 59 [1981], pp. 29-49).

[136] *Inschriften von Hierapolis* (ed. W. Judeich), Berlín, 1898, pp. 119-120, n° 153: *sēmiophóroi toû Arkhēgétou Apóllōnou*. Cfr. T. RITTI, *Fonti letterarie ed epigraphiche. Hierapolis. Scavi e ricerche*, I, Roma, 1985, pp. 108-109. Apolo está presente en el micropanteón puesto de manifiesto por el decreto en honor del daduco Temístocles, alto dignatario eleusino: P. ROUSSEL, «Un nouveau document concernant le *génos* des Kèrukes», *Annuaire de l'Institut d'histoire orientale et slave*, 1943 (*Mélanges J. Bidez*, II), pp. 819-834. Al lado del sacerdote de Hermes *Patrôos* aparece el heraldo *(kêrux)* de Apolo Pitio. Inmediatamente después viene el *lithophóros*, que es también sacerdote de Zeus *Hórios*, de Atenea *Horía* y de Poseidón *Prosbatérios* y *Themelioûkhos*. El *lithophóros*, además, lo es de la «piedra sagrada» *(hierós líthos)*.

y que en su caminar no deja de repetir la fórmula[137]: «Tengo intención de construir aquí un templo magnífico». Hay en Apolo un gusto innato por las construcciones monumentales. Su sacerdote humillado que lo invoca en la playa, llevando el cetro y la propia vestimenta del dios[138], da fe de la atención prestada a la morada de Apolo: «Si alguna vez he construido un techo para tu templo, si alguna vez en tu honor he quemado grasos muslos de toros y cabras...»[139]. Quizá el techo de Crisa no era la estructura de ciprés imputrescible ofrecida por los Alcmeónidas al dios de Delfos con una pompa inolvidable para el mundo griego[140]. Al menos, uno de esos techos de fino acabado que conmemoran aquí y allá las dedicatorias arcaicas. En Tesalia, hacia el 550 a.C., dos personajes se jactan en una estela de haber edificado la techumbre, dice uno, de haber realizado el enclavijado, añade el otro, es decir, probablemente de haberse encargado del trabajo de fijación de las piezas del armazón con ayuda de clavijas[141]. Mientras que en la región del Gránico, a medio camino entre Cícico y Lámpsaco, otra dedicatoria grabada sobre las estrías de una columna jónica recuerda que un personaje, que permanece anónimo a causa de una rotura, mandó hacer la cubierta de un santuario, ayudado, bien es cierto, por sus «compañeros» que pagaron los gastos con las rentas de los dominios sagrados y la venta de las pieles de las víctimas[142].

Los numerosos templos de Apolo no sólo hacen alarde de altas estructuras o importantes techumbres[143]. También se glorian de tener umbrales amplios y poderosos, de una sola pieza como sin duda era el que colocaron Trofonio y Agamedes. El umbral es la mayor piedra del edificio, y es «alrededor del umbral» donde los maestros canteros elevan los muros del templo de Delfos. El umbral puede alcanzar seis metros de largo y dos de ancho y pesar alrededor de diez toneladas[144]

---

[137] *Himno homérico a Apolo*, 46. Leto encinta es la intérprete.

[138] *Ilíada*, I, 14: *stémmata*. Los *stémmata* son las cintas que decoran la «estatua de culto» de Apolo y hacían sentir su temible presencia a través de su sacerdote (según la interpretación de J. SERVAIS, «*Stemmat' echôn en khersin*», *L'Antiquité classique* 36 [1967], pp. 415-456).

[139] *Ilíada*, I, 39. *Eréphein*, «cubrir»; *órophos* u *orophé*, el «techo», la «cubierta».

[140] PÍNDARO, *Píticas*, V, 42-46. Cfr. G. ROUX, *L'Amphictionie de Delphes et le temple d'Apollon au IV^e^ siècle*, Lyon y París, 1979, pp. 208-215.

[141] *SEG*, XVII, p. 287, y los análisis de O. MASSON, «Une inscription thessalienne archaïque relative à la construction d'un édifice», *BCH* (1967), pp. 97-102. El verbo *teúkhein* está aquí asociado a otro, *krouein*, en el sentido de «fijar con clavos o clavijas» (atestiguado para *epikrouein*: O. MASSON, cit., pp. 101-102).

[142] Publicada por L. ROBERT, *Hellenica*, cit. El verbo aquí es *poieîn*, tanto para *neón*, «templo» como para *stége*, «techumbre». Sólo se conserva el nombre del «arquitecto», Leucipo, que trabajó personalmente en la construcción del templo: *autokherlei*, «de su propia mano».

[143] De los treinta ejemplos de *naós* en los *Himnos homéricos*, veintiuno están en el *Himno a Apolo*.

[144] Seguimos las indicaciones de G. ROUX, «Testimonia Delphica I», cit., pp. 1-5.

como el del templo del siglo IV, en Delfos precisamente. Es la parte del santuario apolíneo más frecuentemente citada. Agamenón lo franquea para consultar el oráculo, y Demódoco lo recuerda en el palacio de los feacios[145]. Creso, al ser liberado, deposita sobre el umbral de Apolo las cadenas de su esclavitud[146]. El asesino suplicante se sienta en él esperando a que llegue el dios de Cirene[147]. En su doble nombre arcaico, la piedra del umbral ilumina dos rasgos de la gestualidad apolínea: *oudós* designa el zócalo y los cimientos sobre los que el arquitecto va a fundar el edificio. Mientras que *bēlós* lleva la huella del pie que «se posa sobre», dando fe de una toma[148].

### *Primeros altares, primeros oficios sacrificiales*

Murallas y ciudades pertenecen al reino de Apolo cuando se declara fundador y arquegeta[149]. Pero, sin abandonar el recinto inaugural del himno desde Delos, las primeras formas arquitectónicas que hace nacer Apolo a su paso son altares. Desde las primeras palabras para convencer a la isla hospitalaria, Leto los había evocado. Delos tendría el privilegio de los altares fragantes alrededor de la morada de Apolo: «El mundo entero se reunirá aquí para llevar hecatombes a sus altares»[150]. Juramento solemne: «Sí, Febo tendrá aquí y para siempre su fragante altar y su santuario»[151]. Leto no pudo, y Apolo parece impotente para separar el lugar ocupado del movimiento que lo lleva hacia él.

Primera etapa: Telfusa, proyecto de un oráculo, de un «altar bien construido»[152], *eúdmētos*, igual que un camino o una ruta bien trazada. La malevolencia del lugar impide el proyecto. Apolo volverá para cambiar completamente el emplazamiento telfusiano y construirse un altar en medio del bosque sagrado, cerca de la fuente. Un altar ante el cual todos lo llamarán Apolo Telfusio para recordar la humillación infligida a la celosa ninfa[153]. Una vez alcanzada Crisa y construido el

---

[145] *Odisea*, VIII, 74. Cuando la *Ilíada*, IX, 404, evoca las riquezas del Apolo de Delfos, es el «umbral» *(oudós)* el que designa al templo.

[146] HERÓDOTO, *I*, 90.

[147] F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*, cit., nº 115b, p. 52.

[148] Se ha señalado en las inscripciones de Delos *bêma* («estrado, plataforma» para el orador o el rapsoda) en el sentido de «exvoto en forma de huella de pie»: M. Chr. HELLMANN, «À propos d'un lexique de termes d'architecture grecque», en D. KNOEPFLER (ed.), *Comptes et inventaires dans la cité grecque*, Neuchâtel y Ginebra, 1988, p. 245.

[149] Cfr. pp. 85-133.

[150] *Himno homérico a Apolo*, 57-58.

[151] *Ibid.*, 87-88.

[152] *Ibid.*, 271.

[153] *Ibid.*, 384.

templo, se colocan los altares y los inunda el flujo de hecatombes[154]: «Sin cesar, un espeso humo sube desde las carnes grasas»[155]. El estructurado altar hace un llamamiento a la competencia del fundador[156]. Alrededor de su mesa, de su «recinto», Apolo, deseoso de víctimas, procede a la ejecución de la primera escena sacrificial con sacerdotes, instrumentos del culto y gestos del ritual. Escena inaugural que corresponde a un dios explícitamente calificado –más tarde, pero no sin autoridad retroactiva[157]– de alto responsable de todas las «consagraciones» *(hidrýseis)*, fundaciones de cultos, fiestas y sacrificios en el conjunto del mundo griego.

Ante el santuario oracular, Apolo consulta: ¿a quiénes podría traer para ser los oficiantes, los *orgiônes*[158] que atiendan su culto en Pito? Los bosques que había atravesado, las tierras que había recorrido estaban desiertas, la especie humana ausente o invisible. Solamente algunos apartados flegies ardían con un orgullo insensato. Necesitaba buscar en otra parte. Al lado del mar. Apareció un navío, cargado de cretenses venidos de Cnoso. Ellos serán los ministros de su culto, serán ellos los que realizarán los sacrificios *(hierá...rhézein)*; ellos darán a conocer los *thémistes*, las «palabras fundadoras» del oráculo[159]. Decidido. Apolo se metamorfosea en delfín. Salta sobre el puente. El prodigio deja sin aliento a la tripulación[160]. El monstruoso delfín dirige la nave[161], el viento la empuja en una trayectoria que desafía el buen sen-

---

[154] *Ibid.*, 289.

[155] *Ibid.*, 57-58 (volviendo a la promesa inicial de Leto).

[156] Cfr. pp. 96-98.

[157] La de PLATÓN, *República*, 427b 6-7. Cfr. pp. 172-173.

[158] *Himno homérico a Apolo*, 389-390. En un ensayo titulado «Delphes, la colonisation et l'*Hymne homérique à* Apollon», *Colloque international «Delphes cent ans après», Delfos, 17-20 septembre 1992*, École française d'Athènes, 1992, que nos facilitó amablemente en 1993, cuando este capítulo ya estaba redactado, Irad MALKIN pretende encontrar en el *Himno homérico a Apolo* las huellas de una doble fundación, en particular de la «comunidad humana», cuando no de la ciudad de los delfios, a la vez o incluso antes que la fundación del santuario oracular. Lo que lo lleva a poner entre paréntesis las definiciones explícitas de los que Apolo llama sus *orgiônes*: ministros del culto, sacrificadores, guardianes de un templo opulento; y al mismo tiempo a leer en los versos 478-479 y 482-483 una referencia al *klêros* de estos «primeros colonos» que se inquietan por su supervivencia (*v.* 530), no en términos de «derechos políticos», sino evocando la imposibilidad de plantar viñas y crear buenos pastos. Sin duda, la fundación y las primeras manifestaciones de la ciudad de los delfios son problemáticas. Silencio quizá tan significativo como el recorrido por una tierra virgen del dios presentando en el *Himno* como fundador en Delfos del santuario oracular, anterior a cualquier otra fundación «política», es decir, de ciudades humanas establecidas por fundadores humanos, ora acompañados por Apolo, ora guiados por su palabra. Solamente los sacerdotes del dios aparecen en escena para asegurar el funcionamiento del oráculo: fundación para otras fundaciones.

[159] *Himno homérico a Apolo*, 393-395. Damos más adelante (pp. 150-195) las razones para concebir así los *thémistes*.

[160] *Ibid.*, 400-406.

[161] *Ibid.*, 421 *(ithýnein)*.

tido de las «instrucciones náuticas»[162]. Crisa está a la vista. De repente, Apolo surge brillando como un astro. El fuego ilumina el santuario. El dios avanza entre una doble fila de trípodes. Terror del pueblo de Crisa rápidamente congregado en la vía sagrada. Las mujeres y las muchachas lanzan gritos agudos, el *ololyge* que saluda la epifanía de Apolo[163]. Sus gritos anuncian la proximidad del sacrificio y de los degollamientos en medio de los trípodes[164].

Apolo entra en acción. Saluda a los extranjeros llegados por los «caminos húmedos», los invita a desembarcar *(ekbaínein)*[165]. Los pone al corriente: «Haced un altar, construid un *bōmós* en la orilla», en la lengua de arena y tierra, en el umbral de su dominio. «Encended un fuego» *(pŷr epikaíein)*. «Ofreced un sacrificio de harina blanca» *(álphita leukà thúein)*. «Orad, dispuestos alrededor del altar» *(eúkhesthai... paristámenoi perì bōmón)*[166]. Primer altar en uso. Hay que darle un nombre. «Puesto que he saltado hacia vosotros bajo la apariencia de un delfín *(delphînos)*, invocadme bajo el nombre de Delfinio. El mismo altar será Delfinio y visible para siempre»[167]. Último consejo a sus futuros ministros: tomad vuestra comida, haced una libación a los dioses bienaventurados, señores del Olimpo. Tras haber comido..., venid conmigo, cantad el peán mientras atravesáis el país para tomar posesión del rico santuario[168].

Apolo ha terminado. Los cretenses han recibido instrucciones. Ahora les toca ejecutarlas. Palabra por palabra, llevan a cabo el programa enunciado por Apolo: construir un altar, hacer un primer sacrificio, dar un nombre al dios de ese territorio, y luego comer juntos sin olvidar a los Olímpicos[169]. Momento inaugural para la especie humana que hace su aparición en el territorio dispuesto por Apolo. La escena sacrificial se despliega en un momento: los materiales del altar están listos; la madera y el fuego esperan; los granos de cereal están allí. No hay nada que inventar: ni el germen del fuego ni los alimentos cereales[170]. Los instrumentos y los ingredientes surgen ante los

---

[162] *Ibid.*, 421-437.

[163] *Ibid.*, 440-447.

[164] Cfr. Louis GERNET, «You-you. En marge d'Hérodote», en *Cinquantenaire de la Faculté des lettres d'Alger*, Argel, 1932, pp. 1-12.

[165] *Himno homérico a Apolo*, 451-457. Apolo está muy atento a los desembarcos, a los altares construidos en la orilla, a los límites de un territorio.

[166] *Ibid.*, 490-492.

[167] *Ibid.*, 495-496. *Epópsios*, visible, pero también que todo lo ve, vigila a todo el mundo.

[168] *Ibid.*, 458: Apolo conoce la ley de los «hombres comedores de pan». Los invita entonces a saciarse, 497-498.

[169] *Ibid.*, 502-512.

[170] Al contrario que el sacrificio inicial de Hermes, tomando dos trozos de madera y frotándolos con el fin de hacer brotar la chispa de un fuego técnico: *Himno homérico a Hermes*, 108-142, con las interpretaciones de Laurence KAHN, *Hermès passe ou les ambiguïtés de la communication*, París, 1978, pp. 50-56.

ministros. Son concomitantes al deseo expresado por Apolo de ver «cumplirse los ritos» *(hierá rhézein)*[171]. Los encargados se ponen en seguida en acción. Realizan en el orden adecuado las operaciones enumeradas por su anfitrión. Una vez saciados, los cretenses se ponen en camino y Apolo marcha a la cabeza, toca la cítara y los guía «con paso gallardo»[172].

En este altar liminal, al borde del mar, no hay trazas de sacrificio animal y sangriento. El dios de las hecatombes y del «humo graso» se reserva para después. En este primer ritual, la ofrenda es de cereales entregados al fuego sobre el altar. Altar puro que se nutre de granos de cebada sin compartirlos con los oficiantes. Los cretenses cenan juntos, no sin haber realizado una libación a los dioses, mientras que en Delfos, delante, o en el tempo de Apolo Pitio, los oficiantes llegados de Creta van a ejecutar sacrificios muy diferentes. En el momento en que se inquietan por la forma de vida que les espera en esa tierra rocosa sin viñas ni pastos, Apolo les da una nueva orden: «Que cada uno de vosotros coja su cuchillo, su *mákhaira*, con la mano derecha y que no deje de hacer brotar la sangre de la garganta de los corderos *(spházein)*»[173]. He aquí las hecatombes prometidas, los olores de carne, el placer de las ofrendas de ricas víctimas que serán atraídas por la fuerza centrípeta del otro altar, el que ha sido construido al mismo tiempo que el templo de amplios cimientos. Es más, en este segundo escenario sacrificial, el actor principal ya no es el fuego «visible» *(epópsios)* del altar[174], es el cuchillo de degollar tal cual, sin que se oculte, como es habitual, en la cesta y bajo el grano. Visibilidad del cuchillo ensangrentado: Apolo es su garante, violento y solemne.

En el paisaje délfico de Apolo, dos altares contrastan por decisión inaugural. Se oponen de la misma forma que otros dos altares apolíneos situados en el territorio de Delos. Delos, que a falta de oráculo es rica en altares y hecatombes. Es en Delos, y sobre todo allí, donde Apolo reina sobre un altar famoso por los productos sencillos y naturales ofrecidos desde todas partes. El Apolo llamado *Genétōr* recibe en su mesa los «frutos puros de la tierra»: cebada y tortas; malva y asfódelo[175]. Altar ante el que, se dice, Pitágoras vino a rendir homenaje a un dios al que prefería entre los demás[176]. Nadie sacrificaba víc-

---

171 *Himno homérico a Apolo*, 394.

172 *Ibid.*, 514-516. El mismo «paso gallardo y arrogante» que en la escapada hacia el Olimpo (203). *Árkhein* en el sentido de ir delante, dirigir.

173 *Ibid.*, 535-536.

174 *Ibid.*, 494. Cfr. n. 167.

175 Cfr. Ph. Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos...*, cit., pp. 161-165. Dualidad cultual analizada por L. Bruit, «Sacrifices à Delphes. Sur deux figures d'Apollon», *Revue de l'histoire des religions* 201, 4 (1984), pp. 339-367.

176 Cfr. M. Detienne, *Les Jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, ed. rev., París, 1989, pp. 89-91 [ed. cast.: *Los jardines de Adonis*, Madrid, Akal, 1986].

timas animales. Altar «puro», no ensangrentado, y que se encontraba «detrás» de otro[177], llamado *Keratôn*, el altar de los cuernos, que Apolo delio construyó entrelazando cuernos de cabras, y que era alimentado con sacrificios sangrientos que también son los más obvios[178].

Al final del camino que parte de Delos, una última imagen de Apolo: de pie ante el altar de su templo magnífico, el dios promete a sus ministros tener siempre en la mano derecha el cuchillo de degollar. Gesto de violencia final que hace resonar dos rasgos lanzados al comienzo del *Himno*. El comportamiento del joven dios, entrando en el Olimpo con el arco en la mano, tendido, tensado, fuerza encolerizada[179]. Simple esbozo en exergo pero que las confidencias de Delos a Leto graban, litografían: «Temo lo que se cuenta. Dicen que Apolo tendrá *un orgullo sin límites* y que *dirigirá como dueño y señor* a los inmortales y a los mortales»[180]. *Atásthalos*, de un orgullo sin límites como son los Titanes, «tensados» contra el cielo y levantados contra Zeus. *Prytane*, hacer de prítano, de jefe, el que siempre quiere imponer su voluntad. Un dios violento este caminante, este constructor de altares y de templos que acaba de instalarse en las alturas de Crisa.

---

[177] La localización sigue siendo dudosa, a pesar de las hipótesis e investigaciones de los arqueólogos (Ph. BRUNEAU, *Recherches...*, cit., pp. 163 y 510).

[178] Altar de cuernos: *ibid.*, pp. 19-29. Altar recubierto por un techo, pero no encontrado por los excavadores de Delos. Los descubrimientos de Dreros en Creta muestran la forma arquitectónica de un altar semejante (*ibid.*, p. 24).

[179] *Himno homérico a Apolo*, 4-6.

[180] *Ibid.*, 66-69: *atásthalos, prytaneusémen*.

2

# UNA FIESTA PURA Y SANGRE SOBRE LA MESA

Hijo de Zeus, hijo de Leto: la genealogía de Apolo se para en seco. Hasta el momento, los archivos micénicos están mudos[1]. Apolo está considerado un dios nuevo, muy parecido a la imagen que ciertos griegos quieren dar de él. De lejos, ningún dios parece más griego. Es «el primero de los dioses»[2], como dice Janto, el caballo dotado de voz humana, para recordar a su amo Aquiles que pronto será domeñado, él, el hijo de Tetis, «por un dios y por un hombre»[3]. El poderío apolíneo llena de un negro resplandor el umbral de la *Ilíada*. El nombre de Apolo resuena ciento treinta veces en la más elevada de las epopeyas homéricas. Como eco, en casi doscientas ciudades, un mes o una fiesta del calendario hablan de Apolo y de su presencia festiva y sacrificial[4].

Desde los comienzos de la cultura griega, y de un solo golpe en el ámbito monumental, Apolo parece gozar de su forma acabada y tan perfectamente trazada que, desde Winckelmann y los tiempos modernos, siempre aparece un intérprete para obtener del Apolo de Homero la prueba de que expresa el espíritu mismo de Grecia[5]. «El dios de la superioridad moral», decía no hace mucho Georges Dumézil[6]; el educador de la nobleza griega, un auténtico dios «indogermano», insistía

---

[1] Cfr. W. Burkert, *Griechische Religion des archaïschen und klassischen Epoche*, Stuttgart, 1977, p. 96.

[2] *Ilíada*, XIX, 413: *theôn... áristos*. «*The best*», como Aquiles entre los aqueos.

[3] *Ibid.*, 417.

[4] A pesar de su fecha, siguen siendo importantes por la documentación Wernicke, s.v. Apolo, *RE*, 1895, col. 1-111, así como L. R. Farnell, *The Cults of Greek States*, Oxford, 1896-1909, t. IV, pp. 98-355.

[5] W. F. Otto, *Les Dieux de la Grèce*, cit.

[6] G. Dumézil, *L'Apollon sonore*, cit., p. 84. Discutiremos en otra parte el Apolo «trifuncional» y su «estructura indoeuropea».

Dirlmeier en el año 1939[7]; sin duda alguna, la divinidad exigía una elevación por encima de todo lo humano. Sin embargo, ninguno de estos atentos lectores de Homero podía dejar de ver el singular desdoblamiento de Apolo en potencias contrastadas, una griega y otra troyana.

La griega primero: un dios encolerizado en el umbral de la *Ilíada*[8]. El Apolo que reina sobre los altares y sobre los santuarios. Su reino se extiende por Cila, Crisa, Ténedos frente a la Tróade. Su sacerdote, ofendido por los griegos, coge las cintas de lana de la estatua cultual del dios, e invoca a Apolo «en la playa donde murmura el mar»[9]. Él «llega, *semejante a la noche*»[10].

Dios del arco, dios nocturno. Su rostro tiene el color de la muerte y sus flechas matan tanto a los animales como a los humanos. Es urgente conocer las razones de una cólera tan negra[11]. Aparece el adivino, Calcante, que recibe su poder de este mismo dios[12]. Calcante es griego entre los griegos, sabe por qué Apolo está irritado de esa forma. Agamenón debe devolver a la hija del sacerdote de Apolo a su padre;

---

[7] F. DIRLMEIER, «Apollon, Gott und Erzieher des hellenischen Adels», en *Archiv für religionswissenschaft*, 1939, pp. 277-299, retomado en *Ausgewählte Schriften zu Dichtung und Philosophie der Griechen*, Heidelberg, 1970. No hay ninguna controversia entre G. Dumézil y F. Dirlmeier. Las acusaciones y los ataques lanzados por A. Momigliano y por C. Ginzburg contra G. Dumézil y su pretendida simpatía hacia el nazismo son falsas y engañosas de parte a parte, de 1983 hasta ayer. Hoy, la obra de D. ÉRIBON, *Faut-il brûler Dumézil?* (París, 1992), aporta los documentos decisivos que muestran hasta dónde, en el período de 1933 a 1935, Dumézil se había mostrado «antinazi» en su colaboración regular en el periódico *Le Jour* (pp. 119-144). Hay que agradecer, y muy calurosamente, a D. Éribon por haber establecido claramente la verdad. También es necesario dejar claro hasta qué punto la malevolencia de los acusadores (y conozco la de Momigliano hacia Dumézil desde 1976) fue alimentada por los rumores y la complicidad de los que encuentran en sus posiciones «de izquierda» razones suficientes para condenar, sin ningún análisis. Desde entonces, R. DI DONATO, «Materiali per una biografia intellettuale di Arnaldo Momigliano», *Athenaeum*, n.s. 83 (1995), pp. 213-244, aplicando a su maestro su propio método, ha descubierto a un Momigliano «fascista» como «todo el mundo» de 1928 a 1938, pero también a un Momigliano que silenció esos diez años y se presentaba como una víctima de las leyes «para la defensa de la raza italiana».

[8] En el canto I, y sólo allí, 1-487.

[9] *Ibid.*, 34.

[10] *Ibid.*, 47: *Ho d'êie nyktì eoikós*. Cfr. P. VIVANTE, «On Homer *Iliad*, I, 46-47», *Eranos* 81 (1983), pp. 1-6, que apunta en primer lugar el sentido de *autós* (*autoû kinēthentos*, 47), el cuerpo en su volumen, en su movimiento; luego la comparación con la noche, con el fenómeno natural de la noche que cae o llega. Quizá haya también que evocar a la Noche, terrible y cruel: ¿Acaso la odiosa Muerte y Disputa traídas por Apolo (*Ilíada*, I, 8-10) no son hijas de la Noche (HESÍODO, *Teogonía*, 212 y 226)? Como recuerda J. STRAUSS CLAY (*The Wrath of Athena*, Princeton, 1983, p. 94, n. 75), la propia expresión «semejante a la noche» vuelve a aparecer en la *Nékyia* (*Odisea*, XI, 606) hablando de Heracles, que aparece con el arco tensado.

[11] *Ilíada*, I, 75: *mênis* de Apolo que precede y anuncia la cólera de Aquiles.

[12] *Ibid.*, 72. Calcante, al que Aquiles promete su protección jurando «por Apolo», el Apolo de Calcante y de los aqueos.

hermosas hecatombes permitirían apaciguar y convencer al dios enfurecido[13]. Ulises la llevará al santuario del Apolo de Crisa[14]. La ceremonia del sacrificio comienza, y con ella la descripción más precisa del ritual sacrificial según la forma «canónica» que se va a imponer hasta Porfirio, durante más de diez siglos[15]. El Apolo de los griegos, el Arquero de la noche, aparece como maestro de las hecatombes, dios de los altares y de los sacrificios perfectos. Al final del primer canto, Apolo, pacificado, satisfecho, hace cantar al coro de las Musas: citaredo, sostiene la «forminge» en lugar del arco[16].

Canto siguiente: el Apolo de los troyanos, el defensor de los muros, el dios «políade», el enemigo irreductible de los griegos[17]. Y no hay nada que no se intente en el campo de los aqueos para conseguir el favor del dios que protege las puertas y a Héctor, el más caro de los mortales a su corazón[18]. Es el Apolo de Troya el que va a golpear a Patroclo cuando se lanza tres veces al asalto de las murallas[19]. Es también el Apolo de Héctor el que se indigna al ver a Aquiles maltratar el cadáver del hijo de Príamo, es el que avergüenza a los dioses del Olimpo por sufrir la desmesura de un héroe «que en su furor llega a ultrajar al sensible barro»[20]. ¿Y acaso este Apolo troyano no es el mismo en el que los modernos reconocen o bien el dios de la «superioridad moral», o bien el dios del saber elevado y del «conocimiento»?

Las cualidades apolíneas que parecen más griegas pertenecen al Apolo de Troya, mientras que la violencia y la destrucción habitan en el dios de la cólera inicial, el hijo de Leto y Zeus que «hizo crecer por todo el ejército un mal *(noûsos)* cruel del que los hombres, los aqueos, iban muriendo»[21]. ¿Dónde está el Apolo de la «religión común»? ¿Cuáles son los criterios que permitirían definir «la figura habitual» del dios y distinguirla de las «adiciones extranjeras»[22]? ¿En nombre

---

[13] *Ibid.*, 93-100.

[14] *Ibid.*, 309-311. La hecatombe dirigida por Ulises toma el camino de Crisa, mientras que *en la orilla*, tras haberse «purificado» el cuerpo, los guerreros, por orden de Agamenón, sacrifican a Apolo hecatombes sin tacha de toros y cabras, «y la grasa *(knîsē)* sube al cielo en espirales de humo *(kapnós)*». Sacrificios ofrecidos «en la orilla», y no sobre los altares de los dioses levantados en los lugares de la asamblea y el consejo.

[15] *Ilíada*, I, 447-474. Sacrificio ejecutado por el sacerdote de Apolo, Crises.

[16] *Ibid.*, 603-604.

[17] Más exactamente, el Apolo troyano aparece en el canto IV, apostado en la cumbre de Pérgamo, dios de la *némesis* cuando los griegos amenazan las puertas de Troya (507-508).

[18] Cfr. J. M. Redfield, *La Tragédie d'Hector. Nature et culture dans l'Iliade*, París, 1975, trad. fr.; y St. Scully, *Homer and the Sacred City*, Ithaca y Londres, 1990, pp. 58-63 y 114-127 [ed. cast.: *La tragedia de Héctor*, Barcelona, Destino, 1992].

[19] *Ilíada*, XVI, 777-867.

[20] *Ibid.*, XXIV, 33-54.

[21] Definición cuidadosamente escrita por W. Otto, *Les Dieux de la Grèce*, cit.

[22] Proyecto al que se dedicó J. Defradas en su tesis *Les Thèmes de la propagande delphique*, cit., p. 36.

de qué «historia» se podría relatar el paso de un dios «anatolio», terrible y destructor, a otro, soberano de la mántica y convertido por la gracia de las musas en el dios de la ética, precursor de la filosofía[23]? ¿Debe ser devuelto a los bárbaros el arco de muerte[24]? ¿Hay que echar mano de una Babilonia[25] o una Licia para aceptar la cólera y la gran violencia de Apolo?

Por más que lo diga el *Cratilo*, Apolo no es de ninguna manera un dios «simple». Es su complejidad la que pide una interpretación, que recurra bien a la herencia indoeuropea, a las vicisitudes de una historia de santuarios[26] o a un modelo evolucionista[27]. Pero en un régimen politeísta, cada potencia divina impone en principio la complejidad de sus múltiples lazos con el mundo y con el conjunto de los otros dioses. Una complejidad que exige el análisis atento de las formas de acción menos explícitas de un dios previamente liberado de todo aquello que la percepción «habitual» podría asignarle. A este respecto, quizá más que la *Ilíada*, la *Odisea* permita explorar la extrañeza de Apolo por encima de sus recorridos entre Delos y Delfos.

### *A la sombra de Ulises, el Arquero*

La *Odisea* comienza con el vagabundeo y con el error. Vagabundeo de Ulises y de sus compañeros. Él es el astuto, el «politropos», «el que visita tantas ciudades y conoce las costumbres de tan-

---

[23] Es la «demostración» del mismo filólogo, convencido del papel de Delfos y de su «clero» invisible en el progreso de los valores éticos, realizado dos siglos después de la *Ilíada*.

[24] Otro debate en forma de duelo: el Apolo semítico contra el Apolo indogermano, el de Wilamowitz contra el de Dirlmeier. El Apolo de los licios se mantiene firme en la dignísima obra de H. ERBSE, *Untersuchungen über die homerische Götter*, Berlín y Nueva York, 1986, pp. 169-192.

[25] A la sombra del dios troyano del arco mortal estaría el dios Shamash: tesis avanzada por E. SIMON, *Die Götter der Griechen*, Darmstadt, [3]1985, pp. 118-146, y contra la que polemiza H. ERBSE, *Untersuchungen...*, cit., p. 189. No hace mucho el mismo Apolo de las puertas o de los muros venía directamente del reino hitita, pero con el progreso del desciframiento, desde R. Hrozny, ha desaparecido cuando se ha percibido que su «modelo» Apulunas no tenía nada que ver con las puertas. W. BURKERT («*Apellai* und Apollon», *Rheinisches Museum* 118 (1975), pp. 1-21) hizo la puntualización, y mucho más. Volveremos sobre ello.

[26] Como hizo F. ROBERT, *Homère*, París, 1950, pp. 123-140.

[27] Normalmente de forma implícita.

[28] *Odisea*, I, 2-3. Más de una vez hemos rendido homenaje a las traducciones de Philippe Jaccottet (París, 1982). *Polytropos* ha servido como «divisa» en el sentido antiguo de las lecturas «intertextuales», tan nuevas, de P. PUCCI, *Odusseus Polutropos. Intertextual Readings in the* Odyssey *and the* Iliad, Ithaca y Nueva York, 1987. Como introducción a estas lecturas, el lector puede remitirse a nuestros intercambios: M. DETIENNE y P. PUCCI, «Autour du polytrope», *L'Infini* 23 (1988), pp. 57-71. Para el saber de tantos comentarios

tos hombres»[28]. Mientras que sus compañeros se pierden por su propia culpa: empujados por el hambre, ciegos, insensatos, cometen el error de comer los bueyes del Sol, de *Hélios-Hyperíōn*. Primera imagen de un sacrificio impío[29]. Sólo Ulises no tocó la carne prohibida. Los dioses se reúnen, saben que Poseidón persigue encarnizadamente a Ulises, que le impide volver a Ítaca. Ese día, el rencoroso Poseidón se había ido a los extremos del mundo a gozar del placer de estar sentado en el banquete: en su honor, los etíopes ofrecen la hecatombe de corderos y bueyes[30]. Y Zeus, el rey de los hombres y de los dioses, evoca a Egisto matando a Agamenón y a Orestes que se le hizo pagar, las desgracias que los hombres atraen sobre sí mismos por su propia culpa[31]. Los dioses habían prevenido a Egisto. En vano: gran banquete, Agamenón sentado a la mesa y degollado, «abatido como un buey en el pesebre»[32]. Él y todos sus compañeros son asesinados en la gran sala: «Alrededor de la crátera y de las mesas cargadas de manjares los cadáveres tendidos y el suelo humeante de sangre»[33]. Tras el recuerdo del banquete sacrílego de los compañeros de Ulises, la imagen de un asesinato en la mesa: hombres degollados en casa durante el banquete que sigue a la muerte sacrificial de las víctimas.

Atenea interviene enérgicamente: no hay duelo para Egisto, muerto a su vez por Orestes y, en algunas versiones, durante un sacrificio. Que los dioses piensen más bien en Ulises, en su deseo de volver a Ítaca, en Ulises que no ha dejado de ofrecer a Zeus sacrificios agra-

---

antiguos y modernos. *Omero. Odisseu* de la Fondazione Lorenzo Valla, es lo más adecuado: seis volúmenes, desde 1981 a 1986, con introducción de A. Heubeck y St. West: I (libros I-IV), por St. West; II (libros V-VIII), por J. B. Hainsworth; III (libros IX-XII), por A. Heubeck; IV (libros XIII-XVI), por A. Hoekstra; V (libros XVII-XX), por J. Russo; VI (libros XXI-XXIV), por M. Fernández-Galiano. La *Odiseu* fue traducida al italiano por G. Aurelio Privitera. Se ha realizado una versión inglesa a cargo de Cambridge University Press (I, 1988; II, 1989; III, 1992).

[29] *Odiseu*, I, 7-9. Sacrificio «impío» (XII, 300: *atasthalíe*) cuyos efectos catastróficos había predicho Ulises, pero que fue realizado mientras él dormía, con todas las apariencias de un sacrificio devoto que parece apenas desviado cuando las hojas de roble reemplazan a los granos de cebada, y cuando el agua ocupa el lugar del vino en las libaciones. Los bueyes del Sol son «inmortales», en absoluto animales domésticos, y por supuesto enseguida «los dioses les revelaron prodigios *(térau)*»: «los despojos se arrastraban, la carne mugía en los espetones, cruda o cocida; se diría la voz misma de los animales» (394-396). Cfr. P. VIDAL-NAQUET, *Le Chasseur noir*, ed. rev., París, 1983, pp. 54-56 [ed. cast.: *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego: el cazador negro*, Barcelona, Península, 1983].

[30] *Odiseu*, I, 25-26: Poseidón participaba del banquete placenteramente «ante la hecatombe de toros y corderos». En la misma mesa que los etíopes, en este caso y cuanto más cerca de lo delicioso: «carnes» para Inmortales. Olvido de Poseidón, aplacamiento de su ira hacia Ulises.

[31] *Ibid.*, I, 30-40. Evocación sustituida por el relato de Proteo, IV, 525-540, así como por el de Agamenón en la *Nékyia*, XI, 409-420.

[32] *Ibid.*, IV, 535.

[33] *Ibid.*, XI, 419-420.

dables junto a las naves argivas durante todo el tiempo que estuvo en Tróade[34]. Respuesta de Zeus: ¿cómo podría olvidar a Ulises, que se eleva sobre todos los hombres por su inteligencia y también por su generosidad hacia los dioses[35]? El compromiso está claro: Ulises debe volver a su patria, a pesar de Poseidón y a despecho de Calipso.

En la obertura de la *Odisea*, Ulises está marcado por el signo positivo de la buena relación sacrificial con los dioses[36]. No sucede lo mismo con los que se reúnen en su casa de Ítaca, en su ausencia[37]. Cada día, los «pretendientes» a la mano de Penélope se reúnen para comer y beber. Por lo que respecta a Ítaca, la *Odisea* bulle de festines y banquetes. Telémaco lo dice en la asamblea convocada por consejo de Atenea: «Los pretendientes pasan sus días inmolando bueyes, ovejas y gordas cabras; están de francachela, beben alegremente el vino de fuego»[38]. Mesa abierta. No hay más que beber vino, degollar el ganado, comer pan. A la espera de que Penélope elija un esposo entre sus filas, la juventud dorada come y bebe. Toda la historia de los pretendientes se representa a través de los modales en la mesa, que son esenciales para la comprensión de las relaciones sociales en el mundo homérico[39].

### *Los pretendientes y sus detestables modales*

Según la norma –y esto se recuerda explícitamente a medida que Ulises regresa–, el banquete sacrificial debe ser reparto e intercambio, tanto para los hombres entre sí como entre los dioses y los hombres. La reciprocidad es de rigor: el que recibe en su mesa, ve cómo, a su vez, se le recibe en la mesa de su huésped. Y sobre todo, cada banquete que sigue a un sacrificio implica reservar para los dioses la parte que les corresponde por derecho. Atenea, en primer lugar, lo dijo bajo la apariencia de Mentes, un viejo huésped de Ulises: «La insolencia de las gentes que festejan sobrepasa los límites, parece»[40]. *Hybris*, des-

---

34 *Ibid.*, I, 45-62.

35 *Ibid.*, I, 65-66.

36 Lo que será recordado varias veces, y desde la llegada a Ítaca, en casa de Eumeo, por Ulises disfrazado de mendigo (*ibid.*, XIV, 158-159).

37 Lo vio claramente P. VIDAL-NAQUET, *Le Chasseur noir*, cit., pp. 58-59. Sobre el tema de la ausencia de hospitalidad, léanse los análisis de F. BADER, «L'art de la fugue dans l'*Odyssée*», *REG* 89 (1976), pp. 18-39. Pero lo esencial fue desarrollado y argumentado por Suzanne SAÏD, «Les crimes des prétendants, la maison d'Ulysse, et les festins de l'*Odyssée*», en *Études de littérature ancienne*, París, 1979, pp. 6-49. Nos referiremos a ella frecuentemente en este capítulo. Cfr. ahora E. SCHEID-TISSINIER, *Les Usages du don chez Homère. Vocabulaire et pratiques*, Nancy, 1994, pp. 136-157.

38 *Odisea*, II, 55-58; XVII, 534-537.

39 Cfr. S. SAÏD, «Les crimes des prétendants...», cit., pp. 14-32.

40 *Odisea*, I, 220-230, en particular 227: *hybrízontes*. Varias figuras de la comida festiva son examinadas por Mentes: tras *daís* (festín) y *hómilos* (gentes que se apiñan), vienen *eilapínē* (comida común y festiva), *gámos* (comida nupcial) y *éranos* (banquete a escote).

mesura de los pretendientes: comen los bienes de Ulises sin contrapartida[41]. «Devoran» la casa del padre de Telémaco, la «despedazan» *(bibrôskein)* con la misma violencia con que las bestias salvajes desgarran su presa[42]. Olvidándose de las reglas de hospitalidad, los pretendientes se comportan como depredadores. Y demuestran la misma *hýbris* frente a los dioses. Si nos atenemos estrictamente al vocabulario homérico de «comer» y «beber», podríamos creer que los pretendientes «sacrifican» y «hacen libaciones». Los términos *hiereúein* y *spéndein* se utilizan mucho en la *Odisea*. Sin embargo, si nos preguntamos por los contextos que muestran que el sacrificio está efectivamente dirigido a los dioses, pronto nos convencemos de que los pretendientes comen y beben sin preocuparse por ofrecer a los dioses la libación ni por dirigirles el aroma de las grasas que debía ascender hacia ellos desde los muslos depositados en el altar[43]. Ni *loibḗ*, ni vino derramado, ni aromas para honrarlos, nada de *knísē*, según el término técnico.

Desde lejos, sin embargo, el palacio «está envuelto en el olor de las carnes, la *knísē*, mientras se eleva el sonido de la cítara, de la *forminge* a la que los dioses hicieron compañera de sus festines»[44]. Es Ulises, disfrazado de mendigo, quien descubre la fiesta tras un recodo del camino. De cerca, la cuestión es bien diferente: ni hospitalidad ni respeto a los dioses. De todos modos, hay una *knísē*, algo parecido al «olor de las carnes», en medio de los pretendientes. El olor que el mendigo percibe a distancia proviene, en efecto, de una enorme morcilla. Hecha de grasa mezclada con la sangre de las víctimas, se cuece

[41] Cfr. S. SAÏD, «Les crimes des prétendants», cit., p. 9 y n. 2 (para una lista de los epítetos en este registro del exceso, de la insolencia, del ultraje y de la infamia).

[42] *Odisea*, II, 203. Cfr. S. SAÏD, cit., p. 10 y nn. 11-12.

[43] Cfr. S. SAÏD, *op. cit.*, pp. 32-41. La ironía de Telémaco, despertada quizá por Mentes-Atenea, compara a los pretendientes con los dioses en el banquete: «todo lo que les preocupa es el canto y la cítara» (*Odisea*, I, 159-165, en especial 159). Fórmula que evoca la mesa del Olimpo, como señala J. GRIFFIN, *Homer. On Life and Death*, Oxford, 1989 (1980), p. 102 (gracias a Giulia Sissa por habérmelo señalado), pero cuyo valor es completamente contextual. Júzguese el aparte entre Telémaco y su huésped Mentes: «Es fácil, cuando se come *impunemente (nḗpoinon)* los bienes de otro cuyos blancos huesos *(leúk' ostéa)* se pudren quizá bajo la lluvia en algún lugar de la tierra, a menos que las olas los hagan rodar» (160-162). «Impunemente» *(nḗpoinos)* aparece ocho veces en la *Odisea*, mientras que la *Ilíada* lo ignora: ya sea para calificar el consumo «sin compensación», «sin contrapartida», al que se entregan los pretendientes instalados en casa de Ulises, ya sea para anunciar a los pretendientes la suerte que les aguarda. «¡Que podáis ser asesinados *sin venganza*!», «sin compensación», como clama Telémaco desde el canto I (*Odisea*, I, 380; cfr. II, 143-145). Existe una especie de figura implícita del asesinato, del *phónos*, en el banquete desmesurado de los compañeros de Antínoo. H. LEVY, «The Odyssean Suitors and the Host-Guest Relationship», *TAPhA* 94 (1963), p. 152, ha insistido en ello, seguido por S. SAÏD, «Les crimes des prétendants», cit., p. 25. A propósito de *nḗpoinei tethnánai*, cfr. J. VELISSAROPOULOS KARAKOSTAS, «Nèpoinei tethanai», en M. GAGARINN (ed.), *Symposion 1990. Papers on Greek and Hellenistic Legal History*, Colonia, 1991, pp. 93-105.

[44] *Odisea*, XVII, 269-271.

a fuego lento sobre el hogar. Es el menú de la noche para los pretendientes. Cuando Ulises llega al palacio en compañía de Eumeo, otro mendigo está ya de servicio: Iro, preparado para defender su puesto. Para divertirse, los pretendientes azuzan a los dos muertos de hambre. Organizan un pugilato. Sobre el fuego se están dorando para la cena de la noche «tripas de cabra rellenas de grasa y de sangre *(gastéres... aigôn... knísēs te kaí haímatos emplésantes)*»[45]. La mayor de las morcillas será para el ganador[46]. En lugar del aroma de las carnes subiendo hacia los dioses, la «grasa» en morcillas está destinada a llenar el estómago de los que comen como glotones, pretendientes depredadores o mendigos hambrientos[47].

Semejantes morcillas no están excluidas del consumo normal de las partes de la víctima. A veces figuran incluso entre los privilegios del culto: tanto el estómago con los intestinos como la sangre para hacer la morcilla *(haimátion)* junto con las tripas[48]. Pero cuando se reparten esas piezas, los dioses destinatarios de los sacrificios regulares han recibido ya el homenaje que se les debe: han inhalado la *kníse* que sube del altar sobre el que se queman los «muslos», recubiertos de la grasa del animal. En la mesa de los pretendientes, la única aparición de *knísē*, de «fragante grasa», toma la forma de una parte de carne: plato de morcillas servido en una comida de glotones, alimento emblemático de la voracidad de los pretendientes. A su vuelta, Ulises hace evidente que los dioses han sido completamente olvidados. Lo que parecía recordar su parte de honor entre el altar y la mesa denuncia la voluntad de los pretendientes de no dejar nada que no sea golosamente engullido, de la misma forma egoísta e impía.

Lo mismo sucede con las libaciones, libaciones de vino con una oración sobre las víctimas abrasadas o sobre el fuego del altar. Los

---

45 *Ibid.*, XVIII, 45 y 119.

46 *Ibid.*, 46-47 y 118-119.

47 A su vez calificados de «vientres» *(gastéres)*, uno «ilustre por su vientre ávido», el otro, Ulises, hablando del «vientre, ese malhechor», que le hizo enfrentarse a los golpes. Historia de vientres que no es ajena a lo mejor de Ulises, como se ve algo más tarde (*Odisea*, XX, 1-30): acostado en el vestíbulo, Ulises observa a las sirvientes que se van a la cama con los pretendientes; se pregunta «en su alma y en sus entrañas» si va a lanzarse sobre ellas y matarlas una tras otra; pero «paciencia, corazón mío, has soportado una perrería peor el día que el Cíclope de ánimo iracundo devoró a tus valientes compañeros»; su alma, «como anclada», sigue siendo obstinadamente paciente, pero «se revolvía. Igual que un hombre, sobre un fuego vivo, da vueltas a una *tripa bien rellena de grasa y de sangre*, y se impacienta por verla por fin *a punto*, así él se revolvía, reflexionando sobre la forma de levantar la mano sobre esos pretendientes desvergonzados, solo frente a tan grande número de ellos». He aquí a Ulises en situación de asar y dando vueltas a una morcilla que parece rellena de mil pensamientos de su *mêtis*. En el *dasein* odiseico, el *gastér*, evidentemente, tiene un hueco.

48 Por ejemplo, F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées d'Asie Mineure*, cit., nº 44, 1.9 (un *gastríon*, junto a jarretes y trozos de carne); *Lois sacrées des cités grecques*, cit., nº 151, A 53.

pretendientes las transforman en borracheras, beben todo lo que quieren sin dirigirse nunca a los dioses[49]. Una única excepción: Anfínomo, el pretendiente de «espíritu sabio», el que se opone a Antínoo y acoge amablemente al mendigo Ulises. Tras su combate contra Iros, Anfínomo le ofrece el pan y el vino[50], y poco después toma la iniciativa de una libación. Es la única libación en la que no se olvida a los «dioses bienaventurados»[51]. Con medias palabras, el mendigo le desea que no esté allí cuando Ulises regrese: «No será sin efusión de sangre *(ou gàr anaimōti)*». Lítotes[52], sin efecto.

Todo lo que recuerda al rito del sacrificio en la alimentación humana y el banquete «a partes iguales» se ha borrado, ha desaparecido del ceremonial entre pretendientes. Un resto del ritual antiguo subsiste en la gran sala bajo la forma de un ministro cuya función litúrgica aparece enunciada en el título que le dan los pretendientes y el propio Ulises. Liodes debería velar por el desarrollo exacto de los ritos, es el *thyoskóos* del palacio, el que examina los signos de la víctima, las entrañas, las quemaduras del fuego[53]. Liodes entra en escena tarde. El concurso de arco acaba de comenzar. Antínoo da la señal: comencemos por la izquierda, «desde el lugar donde ordinariamente está el copero»[54]. Liodes se levanta, es el hijo de Énope. «Se sentaba siempre al fondo de la sala, cerca de la hermosa crátera. Era el único que no podía sufrir la iniquidad, y la conducta de todos los pretendientes lo indignaba»[55]. Otro Anfínomo sin ser un pretendiente. Sentado al fondo de la sala, Liodes desaprueba, por ministro que sea. Es el pri-

---

[49] S. SAÏD, «Les crimes des prétendants», cit., pp. 34-36.

[50] *Odisea*, XVIII, 119-123: «Justo extraviado en medio de los impíos», señala S. SAÏD, cit., p. 34.

[51] *Odisea*, XVII, 418-419: Anfínomo, ese hombre «sensato», «de espíritu sabio», toma la iniciativa de una libación para poner fin a los insultos y a las disputas de los pretendientes. Libación a los dioses, precisa Anfínomo, y «cada uno hizo su ofrenda a los Bienaventurados» (425-426) en lugar de beber como una cuba e indiferentes a los dioses. S. SAÏD («Les crimes des prétendants», cit., pp. 35-36) señala que hay otra a instancias de Antínoo, en el momento en que éste, repentinamente, se da cuenta de que el día de la fiesta de Apolo coincide con el concurso de arco (*Odisea*, XXI, 263-273). El ritual comienza: ablución, preparativos de la crátera, los coperos «distribuyen a cada uno lo necesario para las primicias» (272). Pero el gesto de la libación, la ofrenda a los dioses, y en este caso al dios evocado, está en blanco. «Ritual vacío», señala S. SAÏD, *op. cit.*, p. 36, homólogo del sacrificio anunciado en 267-268.

[52] *Odisea*, XVIII, 145-151 (en particular, 149).

[53] En la *Ilíada* (por ejemplo, XXIV, 221), es un personaje entre adivino y sacerdote sacrificador. Parece tener como función examinar *thúeos*, el sacrificio, o *thúea*, las materias sacrificiales. En la definición clásica de Filocoro, a su vez adivino y anticuario, son los sacerdotes encargados de interpretar los signos proporcionados por las ofrendas entregadas a las llamas (*FGrHist*, 328, fr. 178b, ed. Jacoby). Liodes no parece tener ninguna relación con Apolo en el relato de la *Odisea*. «Maestro de sacrificios» dimisionario.

[54] *Odisea*, XXI, 140-142.

[55] *Ibid.*, 143-147.

mero en tomar el arco, para luego volverlo a posar y declarar ante los pretendientes: «Son muchos los grandes a los que este arco hará perder vida y sentido»[56]. Esto turba la asamblea. Esta desagradable profecía no bastará para evitarle la muerte. Sin escuchar sus súplicas, Ulises lo degollará. Lo matará en nombre de la función que Liodes se suponía que debía ejercer: «Eres tú el que te honrabas en ser su *thyoskóos*. Tu debías entonces orar en este palacio para alejar de mí la dulzura del retorno»[57]. Ulises se atiene estrictamente al título oficial de Liodes, mientras que el poeta ha tenido cuidado a la hora de hacernos saber que un ritualista del sacrificio de alimentos era completamente inútil entre los pretendientes. Ulises no quiere escucharlo, mientras que dejará con vida al aedo, a Femio, que promete cantar ante su amo, a su regreso, igual que ante un dios.

Salvajes *(ágrioi)* y violentos *(hybristaí)*, los pretendientes ignoran deliberadamente al Zeus hospitalario *(kseínios)*, desprecian la hospitalidad de los dioses *(theôn ksenie)* negándoles parte de honor, no respetan la «mesa» ni el «hogar» *(trápeza* e *histíe)*, esos símbolos de la hospitalidad y de sus leyes que reaparecen en Ítaca con Ulises tras su llegada a casa de Eumeo[58]. De repente, hacia el final de la *Odisea*, uno de los pretendientes da la sorpresa al hablar de ofrecer un sacrificio a uno de los dioses del cielo. Canto XXI: Antínoo, el príncipe de la asamblea, ordena al cabrero del palacio llevar las más hermosas víctimas «para servir los muslos al Apolo Arquero»[59]. Más extraño todavía, mientras los pretendientes están ocupados en festejar sin vergüenza, pasa una procesión, atraviesa la escena: «Dos heraldos llevan por la ciudad la hecatombe santa, y los aqueos de hermosa cabellera se reúnen en el umbroso bosque dedicado al arquero Apolo»[60]. ¿Por qué esta repentina atención a uno de los dioses ignorado hasta entonces? ¿Por qué es Apolo? ¿Por qué singular coincidencia es el elegido entre los pretendientes y las gentes de Ítaca?

---

[56] *Ibid.*, 153-154.

[57] *Ibid.*, XXII, 321-327.

[58] Cfr. *Odisea*, XIV, 158-159. Al final de la masacre de los pretendientes reaparece el altar del gran Zeus, el que se alza en el patio del palacio; el Zeus protector de la casa, el del patio, el Zeus *Herkeîos*, «allí donde Laertes y Ulises no hace mucho hacían quemar tantos muslos de buey» (XXII, 335-336). El aedo Femio «que cantaba para los pretendientes por obligación» considera refugiarse allí antes de decidirse a abrazar las rodillas de Ulises y a suplicarle (XXII, 330-353). Femio, salvado a la vez que Medonte, el heraldo, irá a sentarse cerca del altar, lejos de la muerte y la sangre (XXII, 379-380).

[59] *Ibid.*, XXI, 265-268.

[60] *Ibid.*, XX, 275-278.

El viraje de Antínoo, en este día fatal, invita a volver sobre las señales de Apolo desde el primer canto de la *Odisea*, e incluso sobre las huellas más ligeras de su presencia en las historias de Ulises. Hasta el retorno de Telémaco, en el canto XV, ocho casos muestran la complejidad de un dios, a pesar de su voluntaria discreción. Primero un altar. El de Delos, en el canto VI: cerca del altar de Apolo, «el tronco recto de una palmera joven». Nausícaa está inmóvil; Ulises, desfigurado por la sal y las olas, está desnudo ante ella; la admira estupefacto: «No había visto nada así más que en Delos, antaño cerca del altar de Apolo»; «Nunca tal tronco había surgido de la tierra»[61]. La ruta *(hodós)* de Ulises pasa por Delos. En el canto VIII, entre los feacios, Demódoco el aedo hace surgir Delfos y su oráculo. Ante Ulises y Alcínoo, el ciego canta el relato de la «querella de Ulises y Aquiles», cuando en el festín de los dioses, en la mesa del sacrificio, habían rivalizado en insultos espantosos, «y el señor Agamenón se alegraba de ver enfrentarse a estos dos jefes. Puesto que eso era lo que Apolo había predicho en las arenas de Pito, cuando pasaba el umbral de piedra»[62]. Apolo, un umbral de piedra *(laînos oudós)*, el oráculo presidiendo la disputa *(neîkos)* en el banquete, y un aedo, inspirado por la Musa, poniéndose a cantar una especie de prólogo de otra *Ilíada* en la que Ulises desempeñaría el papel de Agamenón.

En el tercer caso, en el mismo canto VIII, antes de que Ulises se dé a conocer elogia al aedo: «Es a ti, Demódoco, al que honro entre todos, puesto que la hija de Zeus, la Musa, fue tu maestra, o quizás Apolo»[63]. De la mántica a la música: primer testimonio de un Apolo maestro de la cítara y del canto de los aedos. E, inmediatamente después, Ulises comienza a relatar el peligroso retorno con que Zeus le gratifica cuando vuelve de la Tróade: el Cíclope, Circe, Escila y Caribdis, las Sirenas, y por último Calipso. Bajo el signo todavía furtivo de un Apolo que se alterna con la Musa, Ulises se hace aedo, el aedo de sus propias hazañas, «como un hombre que conoce bien la cítara y el canto»[64]. Dentro del mismo registro, un último caso recuerda la piedad de Ulises hacia Apolo. Con doce de sus compañeros, Ulises explora el país de los Cíclopes, llevando en un odre de cabra el dulce vino negro que le había dado Marón, hijo de Evantes y sacerdote de Apolo, dios tutelar de Ismaro. En efecto, Ulises lo había salvado con su esposa y su hijo «por respeto: habitaba bajo los árboles

---

[61] *Ibid.*, VI, 160-168.
[62] *Ibid.*, VIII, 73-82.
[63] *Ibid.*, VIII, 487-488.
[64] Eso se dice de Ulises cuando coge el arco para tensarlo en el canto XXI, 406.

sagrados de Febo Apolo»[65]. En el canto I de la *Ilíada*, es Ulises el que, para apaciguar la cólera de Apolo, conduce la hecatombe y a la joven Criseida hacia Crisa, hacia el altar del dios y hacia su sacerdote ofendido por Agamenón[66]. En el antro del Cíclope, es un vino apolíneo, puro y sin mezcla, el que derriba al monstruo antropófago[67].

Dios del altar delio, de Delfos y de un oráculo sobre la guerra en el banquete, señor de un santuario intocable y maestro de la palabra cantada, el Apolo del canto IX de la *Odisea* ya no es un dios entre los demás para Ulises. Cuatro nuevos casos precisan la figura de Apolo que va a dominar la última cena de los pretendientes: el Arquero, el dios del arco mortal, el Vengador. Primero una pequeña viñeta: dos víctimas de las flechas de Apolo. Pasando el cabo Sunion, en el extremo del Ática, muerte repentina de Frontis, el hábil piloto de la nave de Menelao: «Apolo se adelanta y [le] golpea súbitamente con sus más suaves tiros»[68]. El mismo destino para un hijo de Nausítoo, fundador de la ciudad de los feacios: abatido, la víspera de su boda, sin dejar hijos tras él[69]. Hay una especie de señal apolínea en la muerte dulce e instantánea: un ser joven alcanzado por una flecha certera, *kourôs* paralizado en su movimiento.

El Arquero encolerizado vive en los dos últimos casos. De nuevo entre los feacios, donde Apolo ya había aparecido como maestro de música. Desafiado por los jóvenes atletas de Feacia, Ulises lanza el disco más allá de todas las marcas. En las pruebas atléticas, no teme a los mejores. Y sabe manejar especialmente el arco de madera pulimentada. «Yo el primero mataré a mi hombre tirando a la masa de soldados enemigos, incluso si numerosas gentes estuviesen a su lado y nos acribillasen con sus flechas. Sí, sólo Filoctetes me superaba en el tiro con arco, en el país de los troyanos, cuando tirábamos, nosotros los griegos». Hoy, Ulises destaca muy por encima de todos los arqueros vivientes. Como contrapunto a esta apología de un talento que sólo los jóvenes fatuos en su palestra municipal podían ignorar, Ulises se inclina ante las elevadas hazañas de los arqueros de antaño: Heracles o Éurito de Ecalia, de una habilidad tal que podían incluso disputar a los dioses la ciencia del arco. Aunque no sin peligro si por descuido u orgullo osaban afrentar a un Inmortal. «Así murió muy pronto el gran Éurito sin esperar la vejez en su palacio: Apolo lo mata, encolerizado por haber sido desafiado al tiro con arco»[70]. La historia de Éurito y el

---

[65] *Odisea*, IX, 196-205.

[66] *Ilíada*, I, 430-474.

[67] *Akerásios*, «puro», y el vino de Marón inundó al Cíclope hasta el corazón (*Odisea*, IX, 362).

[68] *Odisea*, III, 278-283.

[69] *Ibid.*, VII, 64-65: *nymphíos* y *ákouros*.

[70] *Ibid.*, VIII, 215-228.

nombre de Heracles volverán a aparecer con el concurso de arco en el palacio de Ulises[71].

Último caso, que también es el primero en el relato de la *Odisea*: aparece en el canto IV, pero estará latente hasta la escena final. Telémaco ha ido a Esparta para obtener noticias de su padre. Menelao conoce la conducta de los pretendientes, su altivez y su violencia[72], deseando al punto el regreso de Ulises y la ruina de sus enemigos: «¡Por Zeus padre, *Apolo*, Palas Atenea!»[73]. Hasta el momento, sólo Zeus y Atenea han intervenido explícitamente en favor de Ulises. Apolo no va a tardar en manifestarse bajo la máscara de un huésped embarcado en la nave de Telémaco.

El arco vengador de Apolo lanza un relámpago, breve e inicial, entre los feacios. Los relatos de Ulises se acaban en el canto XII. Viene luego la partida en la nave mágica de los feacios; Ulises, caído en un sueño «semejante a la calma de la muerte»[74], es depositado en la arena de Ítaca, sin una palabra. En el canto XIV, despertado e instruido por Atenea, Ulises llega a casa de Eumeo, vestido con andrajos, mientras que, al mismo tiempo, Telémaco va a Pilos con el hijo de Néstor. La impaciencia lo consume, quiere volver al instante[75]. Telémaco se afana, sacrifica a Atenea junto a la popa de su nave. Se acerca un hombre, un extranjero que había huido de Argos, tras haber matado a un hombre de su familia. El extranjero asesino pertenece a la familia de Melampo[76]: es un adivino, un adivino apolíneo de elevado linaje. En la tradición de la *Melampodia*, entre las obras atribuidas por los griegos a Hesíodo, el personaje de Melampo oscila entre Apolo y Dioniso[77]. Pero la larga genealogía de la *Odisea* no insiste en ello. Desde Pilos, Melampo se fue a Argos. Engendra dos hijos: Antífates y Mantio. De Antífates nació Oícles, que a su vez engendra a Anfiarao, el adivino de los *Siete contra Tebas*, Anfiarao al que Zeus y Apolo aman con todo su corazón. Mantio (el adivino, *Mántis*) engendra a Clito y Polifides. Apolo hizo de Polifides un gran adivino, «el primero sobre la tierra»[78]. «Era su hijo el que apareció de repente» junto a la nave de Telémaco. Se llamaba Teoclímeno[79].

---

[71] Cfr. pp. 59-61.

[72] *Odisea*, IV, 321: *hypérbios hýbris* de los pretendientes.

[73] *Ibid.*, 341.

[74] *Ibid.*, XIII, 79-80; 117-119.

[75] *Ibid.*, XV, 195-219.

[76] *Ibid.*, 223-225.

[77] *Fragmenta Hesiodea*, ed. Merkelbach y West, fr. 270-279.

[78] *Odisea*, XV, 226-253. Polifides emigra a Hiperasia, llamada más tarde Egira, en Acaya: ciudad que poseía un culto «muy antiguo» de Apolo (PAUSANIAS, VII, 26, 6).

[79] *Odisea*, XV, 256.

*Un adivino apolíneo llega a Ítaca*

Fugitivo, perseguido, Teoclímeno suplica a Telémaco que lo lleve con él. Parten sin que el hijo de Ulises haya sospechado el saber mántico del extranjero. Una vez llegado a Ítaca, Telémaco indica a su huésped la morada de Eurímaco, el mejor de los pretendientes, que tiene un gran deseo de casarse con Penélope, pero Zeus lo sabe: «¿acaso el día de la muerte vendrá antes que el de las nupcias?» Cuando hablaba así, un pájaro pasa por su derecha, un rápido gavilán *(kírkos)* enviado de Apolo; entre sus garras tenía una paloma y la desplumaba, dejando caer las plumas entre el príncipe y la nave»[80]. Tan rápido como el pájaro, Teoclímeno interpreta el sentido: «Es un dios el que hizo pasar este pájaro: he reconocido en él, al observarlo, un presagio. No hay raza más real que la vuestra en Ítaca, y reinaréis para siempre»[81]. Primer presagio, primera profecía bajo el signo de Apolo, y en el palacio, ante Penélope, Teoclímeno va a repetirla, más fuerte, más apremiante. Telémaco repite a su madre los votos de Menelao, la muerte ignominiosa infligida a los pretendientes, y los dioses invocados en tríada: «Zeus padre, *Apolo*, Palas Atenea»[82]. Entonces interviene Teoclímeno, semejante a un dios: «Mi predicción *(manteúsomai)* será exacta y sin reserva»[83]. Teoclímeno habla esta vez como adivino, como *mántis*, con una autoridad nueva: «Ulises ya ha vuelto a su isla, se esconde en ella o merodea, informado de los crímenes, y prepara la muerte de todos los pretendientes. He aquí el signo, el pájaro significativo *(oiōnós)* que he pensado y dicho a Telémaco *(phrázesthai)* en la nave de hermosa cubierta»[84]. Esta vez, el mensaje no es ambiguo, y una triple invocación habla de su actualidad: «Que Zeus en primer lugar sea el testigo, luego la mesa *(trápeza)* y la hospitalidad *(xeníē)* de los dioses, así como el hogar *(histíē)* del irreprochable Ulises»[85].

Al mismo tiempo que se confirma la presencia de Ulises, de una profecía a otra por boca del adivino de Apolo, aparece la tríada de las leyes de la hospitalidad es ese palacio de donde los pretendientes la habían desterrado: el Zeus hospitalario, la mesa con los dioses y el hogar de Ulises, ese Ulises que destaca sobre todos por su generosidad en sacrificios para los dioses y para sus huéspedes. Sólo Ulises invocará tres veces la misma tríada, la primera vez en casa de Eumeo, tras asegurarse de que había tocado el suelo de su patria[86]; luego, en

---

[80] *Ibid.*, 525-528.
[81] *Ibid.*, 531-534.
[82] *Ibid.*, XVII, 132.
[83] *Ibid.*, 151-154.
[84] *Ibid.*, 157-161.
[85] *Ibid.*, 155-156.
[86] *Ibid.*, XIV, 158-159.

el canto XIX, en presencia de Penélope en el momento en que anuncia el inmediato retorno de Ulises a su hogar[87]; y por último en el canto XX, ante el boyero Filecio, que no esconde su ira ante los pretendientes en el banquete[88]. Entre la primera y la segunda invocación de Ulises, Teoclímeno desliza la suya, como adivino avisado.

Última intervención del adivino llegado a Ítaca al mismo tiempo que Ulises. Es ya el canto XX; nace el día fatal para los pretendientes ciegos y sordos. Teoclímeno va a pasar de la semiótica apacible de los pájaros a la visión alucinada del «poseído» de Apolo[89]. De nuevo el banquete: los pretendientes lanzan sus insultos a Ulises, con sus harapos de mendigo. Telémaco, a su vez, es ridiculizado, humillado. Golpe tras golpe, se producen dos acontecimientos surrealistas[90]. Primero la risa histérica de los pretendientes. Una explosión de risa violenta y repentina sacude a los comensales, oscurece sus mentes. Atenea los obliga a esa risa. «Reían, pero no eran sus bocas las que reían, comían las carnes manchadas de sangre *(haimophrórykta)*, sus ojos se llenaban de lágrimas, no pensaban más que en gemir»[91]. Es entonces cuando Teoclímeno se levanta, vaticinando, hablando como profeta visionario: «Pobres gentes, ¿qué desgracia os ocurre? ¡Veo la noche envolver vuestras cabezas, vuestros rostros, vuestras rodillas, un gemido brota, vuestras mejillas están cubiertas de lágrimas, las hermosas hornacinas, los muros están chorreantes de sangre! ¡El vestíbulo está repleto de sombras, el patio está repleto de ellas, que buscan las tinieblas de Erebo! ¡Y el sol ha huido del cielo; una maligna niebla cae sobre vosotros!»[92]. Víctimas inconscientes del primer suceso, los pretendientes reaccionan ante el segundo con sarcasmos y risas: este huésped es un insensato, se levanta para comportarse como un adivino, toma el día por la noche[93]. Serenamente, Teoclímeno de rostro como el de un dios replica que está perfectamente sano, que está en su juicio y que se va porque ve la desgracia llegar y abatirse sobre los pretendientes arrebatados por la insolencia y la locura[94].

---

[87] *Ibid.*, XIX, 303-304 (fórmula que incluye tan sólo a Zeus y el hogar de Ulises).

[88] *Odisea*, XX, 230-234. El Zeus al que se dirige Ulises tomará forma en el canto XXII, 334-337, en tanto que dios del patio *(herkeîos)*, el Zeus del palacio sobre cuyo altar Laertes y Ulises hicieron quemar tantos muslos de buey. Altar olvidado bajo el dominio de los pretendientes.

[89] Cfr. A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité* [1880], reimp., Darmstadt, 1978, II, pp. 20-21. De Otto Kern a Victor Bérard y J. Defradas (*Les Thèmes*..., cit., p. 34), se han desembarazado de Teoclímeno tachándolo de «tardío», «interpolado», y otras injurias en boga entre la especie filológica.

[90] *Odisea*, XX, 270-319.

[91] *Ibid.*, 345-349.

[92] *Ibid.*, 351-357.

[93] *Ibid.*, 360-362.

[94] *Ibid.*, 364-370.

El adivino se ha ido. Le toca al arco entrar en escena. Mientras, los últimos versos del canto XX anuncian a los pretendientes que les va a ser servida por una diosa y por un héroe una «comida» *(dórpos)* terrible, en absoluto la que esperaban[95]. «Concurso y comienzo del asesinato» *(phónos)* son las primeras palabras del canto siguiente, el XXI[96]. Atenea se reserva la precedencia, es ella la que pone en la mente de Penélope la idea de presentar a los pretendientes el arco y las hachas grises en la sala de Ulises[97]. Pero Apolo se hace cada vez más acuciante: antes de que Teoclímeno profetice la muerte inminente, y entre dos secuencias de glotonería, el mismo día una procesión atraviesa Ítaca llevando la hecatombe de los dioses hacia el santuario de Apolo[98]. Antes del arco y la sangre del asesinato, se prepara un sacrificio a espaldas de los pretendientes. Los heraldos se ponen en marcha. Es el día de la *fiesta (heorté)* de Apolo. Es incluso la única alusión a la fiesta de un dios en toda la epopeya homérica[99]. Los oficiantes conducen la ofrenda más agradable para Apolo: «cien víctimas», una hecatombe[100]. Muy adecuado, pues cuando un arquero desea lanzar su flecha derecha al blanco, promete ofrecer al dios del arco «cien víctimas». Como hace en la *Ilíada* Pándaro, al arquero troyano hábil por la gracia de Apolo y encargado de una misión muy delicada[101]. Retorno de lo sacrificial, esta vez en la ciudad de Ulises con la mesa y la hospitalidad de los dioses invocados por primera vez en casa de Eumeo[102].

Protagonista de la escena final, el arco tiene pedigrí[103]. Ulises lo ha recibido de manos de un huésped, llamado Ífito e hijo de Éurito. Ífito buscaba en Mesene sus yeguas perdidas. Ulises iba a solicitar repara-

---

95 *Ibid.*, 392-394.

96 *Ibid.*, XXI, 4.

97 *Ibid.*, 1-3.

98 *Ibid.*, XX, 275-278.

99 Antínoo lo anunciará en medio del concurso: *ibid.*, XXI, 257-258. Con frecuencia se ha destacado el hecho de que es la única fiesta regular en honor de un dios citada en la epopeya homérica (W. F. OTTO, *Les Dieux de la Grèce*, cit., p. 93).

100 *Odisea*, XX, 276.

101 *Ilíada*, IV, 101-102; 119-120. Cfr. Teucro, otro arquero que fracasa por haber olvidado la promesa de ofrecer a Apolo una «insigne hecatombe de corderos recién nacidos» (XXIII, 863-864). Sacrificios a Apolo *Hekatombaîos* en el calendario de Mykonos: F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques*, cit., nº 96, 1.29. La «hecatombe», en este caso, incluye un «toro» y diez corderos; y las partes de honor corresponderían al sacerdote de Apolo y a los dos representantes de las dos «clases de edad», los «niños» *(paîdes)* y los «recién casados» *(nymphíoi)*.

102 Cfr. n. 86.

103 *Odisea*, XXI, 11-41. Análisis de G. K. GALINSKY, *The Herakles Theme*, Oxford, 1972, pp. 11-14, y de J. STRAUSS CLAY, *The Wrath of Athena*, cit., pp. 89-96.

ción de un robo de corderos y pastores. La historia de Ífito es breve pero con dos distorsiones respecto a los relatos sobre el arco y los arqueros de antaño entre Ulises y Apolo[104]. Ífito había recibido a su vez al arco magnífico –llamado «reflejo» *(palíntonos)*– de manos de su padre Éurito, que se lo había legado al morir en su elevada morada. A la vuelta de Mesene, Ífito y sus yeguas se detiene en casa de Heracles, autor de grandes trabajos, sin duda, pero «que lo mata en su casa a pesar de ser su huésped *(xeînos)*»[105]. Primer cambio: la figura de Éurito, arquero favorecido por Apolo, muere en su lecho como patriarca[106], en lugar de ser el arquero violento que no duda en desafiar a su maestro Apolo. Un Éurito insólito en las tradiciones eubeas[107] que elogian su arrogancia y sus altercados con Heracles. Puesto que en su casa, cuando su hija está en edad de casarse, Éurito invita a los pretendientes a rivalizar en habilidad con el arco con él y sus hijos, también excelentes arqueros. Heracles entra en liza, lo vence, pero sin que Éurito acepte darle a su hija.

Segunda modificación: Apolo se desvanece frente a Heracles en el papel de arquero asesino. Héroe invencible al arco, Heracles no duda en lanzar sus flechas sobre los dioses; Hera lo sabe bien, tocada en el seno, sin duda el derecho[108]. El fogoso hijo de Zeus, por otra parte, recibe su equipo completo de los Olímpicos: túnica de Atenea, coraza de Hefesto, flechas de Apolo, mientras que el dominio del arco le viene de Éurito, según la tradición de la *Toma de Ecalia*[109]. Es precisamente hacia el hijo de este Éurito hacia el que Heracles se muestra tan cruel, «despreciando la cólera de los dioses, y esta mesa *(trápeza)* donde había recibido a Ífito, para inmediatamente matarlo y guardar en el palacio los caballos de duros cascos»[110]. He aquí por qué Ulises e Ífito no iban a conocer cada uno la mesa del otro. En el blasón del arco presentado a los pretendientes, hay una mancha de sangre, la de un huésped injustamente asesinado por el amo de la mesa. Una mancha de sangre que recuerda la visión del canto I de la *Odisea*: Agamenón degollado por Egisto, el cadáver tumbado cerca de la cra-

[104] *Odisea*, VIII, 215-228.

[105] *Ibid.*, 27.

[106] *Ibid.*, 32-33.

[107] [Apolodoro], *Biblioteca*, II, 6, 1. Tradiciones alrededor de Eretria, donde Heracles se ha instalado con sus cultos: Cl. Talamo, «Il mito de Melaneo, Oichalia e la protostoria eretriese», en *Contributions à l'étude de la société et de la colonisation eubéennes (Cahiers du Centre Jean Bérard, II)*, Nápoles, 1975, pp. 27-36.

[108] *Ilíada*, V, 392-394.

[109] [Apolodoro], *Biblioteca*, II, 4, 11. Cfr. Cl. Talamo, «Il mito di Melaneo...», cit., pp. 27-36. El arco de Heracles no es indiferente a la rivalidad entre Apolo y el hijo de Alcmena: es el arco de Heracles el que va a permitir la caída de Troya gracias a Filoctetes, mordido por una serpiente cuando sacrificaba a Apolo ([Apolodoro], *Epítome*, III, 25-27).

[110] *Odisea*, XXI, 27-30.

tera y las mesas colmadas de manjares[111]. Esta mancha de sangre anuncia la muerte y la sangre infinitas de los que todavía piensan triunfar en el concurso, mientras que su conducta es tan vil como la de Heracles despreciando a los dioses y a la mesa. En el momento en que el poder del arco[112] va a desencadenarse en el umbral del palacio, es necesario que, en compensación, la cólera del dios arquero[113] aparezca *pura* como un día de fiesta.

## *El hito de la* lykábas

Desde el anuncio hecho a Eumeo, el día del retorno parece tener el color de la noche. El mendigo ha invocado a Zeus, la mesa del huésped y el hogar de Ulises. Él afirma: «Ulises volverá esta *lykábas (toûd' autoû lykábantos)*, cuando un mes acaba y otro comienza»[114]. Precisión cronológica que pone a prueba la sagacidad de los intérpretes desde la Antigüedad[115]. En la lengua de época helenística, la palabra *lykábas* parece significar «año». Quizá la primera indicación del mendigo en casa de Eumeo podría avenirse a una doble indicación cronológica. Pero el sentido de «año» parece imposible en el segundo anuncio realizado por el propio Ulises disfrazado dirigiéndose a Penélope. Estamos en el canto XXI[116]. El falso mendigo vuelve de Tesprocia. Sabe que Ulises ha llegado a Dodona para oír «la voz divina» de Zeus, el susurro del roble oracular, y sabe cómo debería volver a su país: abiertamente o en secreto. Nuevo juramento solemne: ¡por

---

[111] *Ibid.*, XI, 419-420. Cuando Ulises salta sobre el umbral, con el arco en la mano, antes de invocar a Apolo para alcanzar su blanco, habla como de un «fin *(skopós)* que nadie antes que él buscó alcanzar»: ¿cuál? Utilizar la violencia contra los miembros de su comunidad. Es la interpretación defendida por M. Nagler, «Penelope's Male Hand: Gender and Violence in the *Odyssey*», *Colby Quarterly* 29, 3 (1993), pp. 241-257.

[112] Se ha dicho que Ulises sólo utilizaba el arco donado por Ífito en su país (*Odisea*, XXI, 41). Nunca lo llevaba a la guerra. De ahí la cuestión del estatuto del arco: sin duda los arqueros, en Grecia, forman un cuerpo que se desarrolla al mismo tiempo que la falange (cfr. A. Snodgrass, *Early Greek Armours and Weapons*, Edimburgo, 1964, p. 154), y el arco no es simplemente un signo del «salvajismo» (cfr. las precisiones de P. Vidal-Naquet, *Le Chasseur noir*, cit., p. 193, n. 49. El «arco-plus», señala, cuyo modelo sería el de Ulises al final de la *Odisea*).

[113] El arco de Apolo no se mide con el rasero de la guerra y la tecnología. Es el instrumento de una potencia y de una fuerza sobrenatural, que golpea de lejos, repentinamente, y siempre va derecho al blanco. El arco apolíneo es también simétrico a la lira y el canto, cfr. pp. 60-61.

[114] *Odisea*, XIV, 161-162. Cfr. los comentarios de J. Russo redactados para los versos 306-307 del canto XIX (*Omero. Odisea*, t. V, Milán, 1985, pp. 242-243).

[115] *Lykábas* sería una fiesta de Apolo *Lýkeios* o *Lýkios* según J. Van Windekens, «Lykabettos», *Beiträge zur Namenforschung* 5 (1954), pp. 31-34. Cfr. D. J. N. Lee, «Homeric *lykabas* and others», *Glotta* 40 (1962), pp. 168-182.

[116] *Odisea*, XIX, 306-307.

Zeus, el soberano de los dioses, por el hogar del eminente Ulises![117] Su retorno es inminente. «Todas estas cosas sucederán como yo las digo. Esta *lykábas*, Ulises llegará aquí, cuando un mes acaba y otro comienza». Doscientos cincuenta versos más adelante, Penélope confía al mendigo su decisión de convocar, al día siguiente, un concurso del que ella será al mismo tiempo la organizadora y el ansiado premio. Penélope seguirá a aquel de los pretendientes que se muestre lo bastante fuerte para tensar el arco de Ulises y hacer pasar la flecha a través del ojo de doce hachas alineadas. No tardes, le dice el huésped, «porque el astuto Ulises llegará aquí antes de que ninguno de ellos [...] haya podido tensar la cuerda»[118]. El momento preciso que designa *lykábas* parece situarse en lo inmediato, en la intersección de dos meses, probablemente lunares.

Al margen de los versos que evocan la fiesta de Apolo en el canto XX, los comentaristas antiguos, los «escoliastas», han glosado el epíteto apolíneo de *neoménios*, siendo «numenia» el primer día del mes lunar[119]. Entre Apolo y la luna nueva, las relaciones son antiguas y bien atestiguadas. En especial por el testimonio de un «anticuario» ateniense del siglo IV a.C., Filocoro de Atenas, interesado por las fiestas y los sacrificios[120]. En la «numenia», el primer día del mes, se ofrecen a los dioses las primicias *(aparkhaí)* de las cosechas y de los alimentos. La «luna nueva» está consagrada al Apolo llamado *Neomễnios*[121]. Es una fiesta conocida, no solamente en Samos[122], sino también en Esparta, donde los reyes sacrifican a Apolo todos los días de luna nueva, así como el séptimo día de cada mes, por el aniversario del dios[123]. En Olbia, colonia de Mileto y rica en cultos apolíneos, un colegio de *Neomēniastaí* da fe de la importancia de este día de fiesta, junto con el Séptimo celebrado por los *Hebdomïastaí*[124]. Del mismo modo, en Delos, en la isla que recibió a Leto y sus hijos, cada año en el mes de *Lenaión*, Apolo recibe junto a Artemis y Leto un sacrificio espléndido, el primer día que es también el de año nuevo en el calendario delio[125]. *Lykábas*, «luna nueva», que no se sabe si remite a *lýkeios*, luminoso, o a *lýkos*, el lobo: ¿es el tiempo de la negra noche que sería la vigilia de la fiesta de Apolo, o bien es el nombre especí-

---

117 *Ibid.*, 303-304.

118 *Ibid.*, 567-587.

119 *Escolios V a la Odisea*, XX, 156.

120 FILOCORO, 328, fr. 88b, ed. Jacoby.

121 Cfr. M. P. NILSSON y L. ZIEHEN, *s.v. Noumènia*, *RE*, 1937, col. 1292-1295. Otros datos sobre los *noumēnía* son aportados por J. D. MIKALSON, «The Noumenia and Epimenia in Athens», *Harvard Theological Review* 65 (1972), pp. 291-297.

122 [HERÓDOTO], *Vida de Homero*, 33.

123 HERÓDOTO, VI, 57.

124 F. GRAF, «Das Kollegium der Molpoi von Olbia», cit., pp. 201-215.

125 Ph. BRUNEAU, *Recherches sur les cultes de Délos*, cit., pp. 91-93.

fico de la fiesta de la luna nueva en honor del Apolo llamado más tarde *nouménios*? En todo caso, es cierto que la venganza de Ulises, su verdadero retorno, tiene lugar el día de la «fiesta pura» de Apolo[126], quizás día de luna nueva, seguramente en el que conviene sacrificar al dios del arco tal y como se da cuenta, pero terriblemente tarde, Antínoo, príncipe de los pretendientes.

## *Hoy es la fiesta de Apolo*

El dios del arco había entrado en la *Odisea* con la muerte en el cabo Sunion del piloto Frontis. Pero el Arquero se aproxima al palacio de Ítaca siguiendo a su adivino. Mientras Teoclímeno predice el retorno de Ulises[127], Eumeo encuentra al cabrero llevando las más hermosas cabezas de su rebaño para la comida de los pretendientes. Este Melantio, lleno de arrogancia, se enfrenta Ulises a sus harapos de pordiosero, lo golpea y lanza una maldición a Telémaco: «Quiera el dios del arco de plata golpear al hijo de Ulises hoy en la sala, o que los pretendientes lo domen...»[128]. En el mismo canto XVII, Penélope va a invocar al mismo dios, y en la dirección hacia la que el arco, en efecto, será dirigido. El banquete ha comenzado, Ulises se sienta en el umbral y luego va a mendigar entre los comensales. Unos le dan, otros lo insultan. Sólo Antínoo lo golpea duramente. Cuando Penélope se da cuenta, maldice al ofensor: «Quiera Apolo, el ilustre arquero, golpearte a ti»[129]. «Odio a todos estos pretendientes, porque maquinan desgracias. Pero este Antínoo se parece al negro genio de la muerte»[130]. En el canto XXII, Ulises, desde el umbral pero ahora con el arco tensado, retoma la misma invocación a Apolo[131]. El concurso acaba de comenzar. Antínoo se reserva. Ninguno de los concursantes puede tensar el arco. Eurímaco, el último, tampoco lo logra. De repente,

---

126 Varios lectores de la *Odisea* se dieron cuenta. Tanto para citarlo superficialmente, como W. F. Otto, *Les Dieux de la Grèce*, cit., p. 93, tanto para señalar un mito apolíneo bajo el relato, como hizo U. Von Wilamowitz-Möllendorf, *Homerische Untersuchungen*, Berlín, 1886, pp. 111-114. Es interesante el análisis de N. Austin, *Archery and the Dark of the Moon*, Berkeley, 1975, pp. 239-285, sobre los ritmos temporales del retorno de Ulises, pero al centrarse en la llegada de la primavera para la aparición y la venganza del héroe, N. Austin se deja seducir por una *Odisea* que celebra la victoria de la primavera sobre el invierno, sin prestar demasiada atención a Apolo como tal. Está en su derecho, opino yo como lector «atento» de su discurso.

127 *Odisea*, XVII, 150-160.

128 *Ibid.*, 251-253. Eumeo invoca a las Ninfas y nombra los hermosos sacrificios ofrecidos por Ulises (240-243).

129 *Ibid.*, 494.

130 *Ibid.*, 499.

131 *Ibid.*, XXII, 5-8.

golpe de efecto: Antínoo interrumpe la prueba. Parece tomar conciencia del acontecimiento que marca ese día: «Hoy se celebra en el país *(katá dêmon)* la *fiesta pura (heortè hagnḗ)* de este gran dios: ¿quién osaría disparar el arco? ¡Vamos, dejadlo...! ¡Que el copero llene las copas de ofrenda para que luego depongamos el arco reflejo. Desde la aurora, invitad a Melancio, pastor de cabras, a llevar las más hermosas cabezas del rebaño con el fin de que, habiendo quemado los muslos al Arquero glorioso, pongamos a prueba este arco y llevemos a término la prueba»[132].

Antínoo parece turbado: la procesión dirigida por los heraldos acaba de desaparecer en el horizonte; ninguno de los pretendientes se ha dado cuenta de que «los aqueos de larga cabellera se reunían *(ageírein)* en el bosque umbrío dedicado al arquero Apolo»[133]. De la misma forma brusca que las mandíbulas de los comensales se desencajaron en una risa histérica, Antínoo es embargado por la visión de una fiesta inmediata, la fiesta que califica de «pura»[134] en el momento en que la sangre y el asesinato son inminentes. Alzándose en medio de la banda de depredadores que no pueden dar crédito a lo que oyen, Antínoo predica como un devoto de Apolo: es necesario, una vez suspendidos todos los asuntos, honrar a ese gran dios, ofrecerle un sacrificio, quemar en su honor los muslos *(mería)* de las más hermosas cabras del rebaño. Por primera vez desde el comienzo de la *Odisea*, uno de los pretendientes efectúa la promesa de un sangriento sacrificio dirigido a un dios que es su destinatario explícito. Antínoo parece descubrir la presencia dè Apolo: concurso de arco, por lo tanto fiesta del Arquero, preparar un sacrificio, detener la prueba... Apolo está allí. Teoclímeno era su testigo. Pero Antínoo se equivoca. En el momento en que parece querer reparar el olvido de la hecatombe y de la fiesta en el bosque sagrado, Antínoo razona de forma sesgada: hoy es la fiesta de Apolo. Por lo tanto, sacrificaremos mañana. Ahora es la fiesta del Arquero, por lo tanto está prohibido el concurso de arco, y mañana será lícito. Ninguno de los pretendientes, oyendo los insensatos propósitos de Antínoo, se echa a reír ni lo trata de loco, mientras que evidentemente esta vez alguien está «tomando el día por noche»[135].

---

[132] *Ibid.*, 257-268. Fiesta «pública», por lo tanto. Los arqueólogos griegos han descubierto en Ítaca, en el lugar llamado *Aëtós*, un gran círculo de trece metros de diámetro con un recinto de pesadas piedras que «podría» ser un santuario a cielo abierto de Apolo evocado en XX, 278. Cfr. I. LOUCAS y E. LOUCAS-DURIE, «Chronique des fouilles», *Kernos* 5 (1992), pp. 310-311.

[133] *Odisea*, XX, 275-278.

[134] Epíteto raro, por no decir único, para una cosa o un objeto. P. Pucci me lo hizo notar cuando lo consulté al respecto. Pero el epíteto encaja perfectamente en el dios destinatario de la fiesta y tan activo en el retorno de Ulises. ¿Acaso no es él *phoîbos*? Hablaremos de ello pronto.

[135] Y no es Teoclímeno el que se va bajo los insultos de los pretendientes, cfr. n. 93.

Antínoo y sus camaradas han entrado en las tinieblas donde los veía Teoclímeno. Ya los muros rezuman sangre, mientras el primero de los pretendientes sonríe ante una fiesta pura y huele el aroma cercano de un sacrificio a Apolo.

Desde el momento en que ha golpeado salvajemente a Ulises con sus ropas de pordiosero, Antínoo está marcado en la frente por la maldición de Penélope: «Quiera Apolo, el ilustre arquero, golpearte a ti». Ulises va a encargarse de ello. Primero, necesita echar mano al arco con ayuda de Eumeo. El mendigo solicita a los concursantes un tiro de prueba con el fin de ver si la miseria ha arruinado verdaderamente el vigor de poco tiempo ha. Ira de los pretendientes. Intervención de Penélope: «Si el extranjero tensa el arco, y que Apolo le dé esa gloria, le regalaré una capa y una túnica, le daré un venablo contra los hombres y los perros, una espada de dos filos y sandalias para los pies, y luego lo escoltaré a cualquier país que desee»[136]. Telémaco se levanta, reprende a su madre y ordena a Eumeo entregar el arma al mendigo. Abucheos de los pretendientes, amenazas de muerte. «Pronto los rápidos perros que crías te devorarán, solo lejos de todos, si Apolo quiere sernos favorable, y los dioses inmortales»[137].

### *Y he aquí el arco y la lira*

Invocación trágica. Todo va a suceder muy deprisa. Sin el menor esfuerzo, Ulises tensa la cuerda del arco. La flecha atraviesa el ojo único de las doce hachas[138]. Y he aquí que salta sobre el gran umbral llevando el arco y el carcaj, y en este lugar «apolíneo»[139], lanza frente a los pretendientes su plegaria al dios del arco y de Teoclímeno: «Ahora, espero alcanzar otro blanco, que nadie había intentado lograr, si Apolo me concede esa gloria»[140]. En la sala, Antínoo estaba a punto de alzar una hermosa copa de oro de dos asas, la tenía ya en la mano con intención de beber. «Había llegado el momento de servir a los aqueos *la comida de la noche* a la que luego seguirían, tras otras

---

[136] *Odisea*, XXI, 338-342. A intención de Eurímaco, Penélope recuerda a los pretendientes que están «comiéndose» la casa de Ulises.

[137] Todos invocan a Apolo, los pretendientes después de Penélope: XXI, 363-365.

[138] Cfr. Jean Bérard, «Le concours de l'arc dans l'*Odyssée*», *REG* 68 (1955), pp. 1-11.

[139] Umbral de la puerta, que por el vestíbulo da al patio, XXII, 1-2; allí lo había colocado Telémaco en XX, 258. Pero ahora el arco está vuelto hacia el interior del *mégaron*, ya no hacia el vestíbulo y el patio.

[140] *Odisea*, XXII, 6-7. En Corinto, en el ágora, en las inmediaciones de la fuente Pirene, «Apolo posee un santuario y un recinto sagrado en el que una pintura representa la audaz hazaña, *tólmēma*, de Ulises contra los pretendientes» (Pausanias, II, 3, 3).

diversiones, el canto y la música que son la gracia de un festín»[141]. Ulises tira y alcanza a Antínoo «con su flecha en la garganta»[142]. «El hombre bascula, la copa le cae de las manos [...] surge una espesa ola, por su nariz, de sangre humana *(haîmu andrómeon)*; con un movimiento brusco del pie, vuelca la mesa, los manjares se desparraman por el suelo, el pan, las carnes asadas se manchan»[143]. La tabla volcada, las carnes manchadas de sangre, Antínoo alcanzado en la garganta, degollado por una flecha en el banquete, en la mesa de todas sus insolencias e impías voracidades. La sangre que se mezcla con el vino y las carnes manchadas brota del lugar exacto del que, cada mañana, cada tarde, el cuchillo hace brotar, en vano, la sangre de los animales destinados a las comidas de los depredadores en el palacio de Ulises.

Sacrificios impíos y asesinatos en un festín se hacen eco desde los primeros versos de la *Odisea*. La sangre vertida de las víctimas sacrificiales sin que los dioses tengan su parte llama a la efusión de sangre humana el día de la fiesta de Apolo. La sangre que mancha la mesa del banquete, la de los pretendientes que olvidaron la hospitalidad y la mesa de los dioses. Con y a través del brazo de Ulises, el dios del arco se ofrece un gran sacrificio de hombres «salvajes» y «violentos». Sirve a los pretendientes esa «comida de la noche», anunciada con un humor macabro, mientras que, como preludio, Ulises hace oír la música prometida, la del arco afinado, resonando como un instrumento de música en las manos del aedo: «Cuando hubo sopesado y examinado el gran arco, igual que un hombre que conoce bien la cítara y el canto tiende una cuerda sobre la clave nueva, habiendo fijado a cada extremo la tripa de carnero retorcida, así Ulises tensó el arco sin el menor esfuerzo. Con la mano derecha tomó la cuerda y la probó: produjo un hermoso sonido, semejante al grito de la golondrina»[144].

En las manos de Ulises, que invoca a Apolo en voz alta, el arco asesino hace eco en este final de la *Odisea* al «canto estridente» *(deinē klangē)*[145] que brota del arco apolíneo la noche terrible del comienzo de la *Ilíada*. De pie en medio de los pretendientes «tumbados en la

---

[141] *Odisea*, XXI, 428-430. Cfr. S. Saïd, «Les crimes des prétendants», cit., p. 25, así como Charles Segal, «Kleos and its Ironies in the Odyssey», *L'Antiquité classique* 52 (1983), pp. 43-45.

[142] *Odisea*, XXII, 15: *laimós*.

[143] *Ibid.*, 16-21.

[144] *Ibid.*, XXI, 404-409. Larga es la fila de comentaristas que han explorado las armonías de la comparación entre el arco y la lira. Pocos, poquísimos, han sido sensibles a la evidencia apolínea de la lira o la cítara asociadas al arco en las manos del mismo dios, ya sea en su nacimiento según el *Himno homérico*, en sus epifanías del canto I de la *Ilíada*, o en sus representaciones figuradas, vasos o estatuas.

[145] *Ilíada*, I, 49.

sangre y el polvo»[146], para los que se cumple la predicción del adivino apolíneo, Ulises aparece ante los ojos de Euriclea «manchado de polvo y sangre como un león que hubiese devorado un buey en la dehesa»[147]. Pies y manos manchados de sangre, cerca de las mesas volcadas y los altares abandonados, el maestro del arco celebra la «fiesta pura» de un gran dios que se alegra de ver «el suelo humear *(thûe)* de la sangre»[148] de tan perfecta hecatombe[149].

---

[146] *Odisea*, XXII, 383. «Sangre y sesos» inundando el suelo, prometía Atenea a su queridísimo Ulises: XIII, 393-396.

[147] *Ibid.*, 401-406.

[148] *Ibid.*, 309. Igual que «humea», sube el humo de un sacrificio, *thysía*, o de una ofrenda quemada, *thýos*. Una palabra para evocar el fuego y el azufre *(théïon)* en *Odisea*, XXII, 491-493. Es verdad que existirían «las fumigaciones de azufre prescritas por los adivinos» en el *Cratilo*, 405a, en torno a Apolo y su «Verdadero nombre», pero la *Odisea* permanece en silencio sobre el aspecto purificador de un dios tan alegremente asesino.

[149] Tras haber puesto a punto esta lectura de la *Odisea* en varios seminarios en la EPHE (1983-1984: «De l'Apollon en clair-obscur», *Annuaire de l'EPHE Sciences religieuses*, París, 1984, pp. 323-325), la hemos presentado algo más tarde, en abril de 1988, en el curso de estética de Marcelin Pleynet en la École nationale supérieure des beaux-arts, en París. Gracias a los oyentes, entre ellos Philippe Sollers. Mi amistosa gratitud se dirige también a P. Pucci (Cornell University) y a J. Russo (Haverford College).

3

# UN DIOS SENSUALISTA ENTRE MATARIFES

«Esto huele a sacrificio», dice un lema de una copa corintia de mediados del siglo VI. «Tu turno», añade[1]. Invitación a banquetear y a las libaciones que vienen después. Apolo se lo prometió a sus oficiantes llegados de Creta: en Delfos, en su santuario recién inaugurado, las mesas y los altares estarán siempre llenos[2]. Más que cualquier otro dios, Apolo es muy aficionado a las hecatombes[3]. En la Tróade, Laomedonte lo sabe: una vez terminados los muros de Troya, Apolo recibirá víctimas, sacrificios fragantes[4]. En Cirene y en todos los lugares donde se levantan sus altares, se suceden las víctimas engalanadas en honor de Apolo: las brasas de la víspera están aún calientes cuando el siguiente sacrificio llega a la mesa y al altar[5].

Apolo está siempre preparado para responder a la llamada de un aroma de muslo o del olor de grasa que sube de un sacrificio[6]. Píndaro, comensal de Apolo y mimado por los delfios[7], no se priva de evocar las estancias del Pitio en el país de los hiperbóreos y sus estallidos de risa ante la violencia patente de los asnos degollados en su honor[8]. Fiesta barroca en este lejano Norte, igual que la celebran en

---

[1] A. L. Boegehold, «Two Graffiti from Ancient Corinth», *Hesperia* 61, 3 (1992), pp. 409-410 *(thyéōn gàr ózei. epídote gár)*.

[2] *Himno homérico a Apolo*, 535-537.

[3] Cfr. la lista propuesta por B. Helly, «Convention des Basaidai», *BCH* 94, 1 (1970), p. 186.

[4] *Scholia in Lykophron*, 34, ed. Scheer, pp. 28-29.

[5] Calímaco, *Himno a Apolo*, 83-84, ed. Fr. Williams; *A Commentary*, en Fr. Williams (ed.), *Callimachus, Hymn to Apollo*, Oxford, 1978, p. 74.

[6] La *Ilíada* (por ejemplo, en I, 67) evoca esta voluntad-deseo *(boúlesthai)* del dios que viene al encuentro *(antiân)* de la *knísē*, del aroma de los corderos y las cabras sin mancha.

[7] Cfr. Plutarco, *De sera numinis vindicta*, 13, 557f-558a; Eustacio, *Vita Pindari*, 16-17, con las observaciones de St. Anastase, *Apollon dans Pindare*, Atenas, 1975, pp. 285-286.

[8] Píndaro, *Píticas*, X, 31-36.

honor de Poseidón los etíopes de quemado rostro, pero fiesta reservada a los Olímpicos que se complacen en intercambiar su néctar y ambrosía cotidianos por alimentos más terrestres compartidos en la mesa de sus anfitriones, testigos de un régimen antiguo[9].

Apolo no se contenta con instituir camino de Delfos la cocina ritual del sacrificio sangriento, ni tampoco con hacer grabar en los muros de su santuario de Dreros, en Creta, codo con codo, decisiones políticas y reglas de reparto de las carnes[10]; se manifiesta como un dios voraz y fascinado por la trastienda de las cocinas de algunos de sus templos. Especialmente en tierras de Chipre, donde, se dice, los hombres comenzaron a comer carne. Eso sucedía durante el reinado de Pigmalión. La historia es relatada por un historiador griego, Asclepiades de Chipre, y la utiliza Porfirio en su tratado *Sobre la abstinencia*[11], uno de los grandes libros antropológicos de la Grecia antigua. En el horizonte común de los comienzos reina la pureza de las ofrendas: toda vida es preciosa por naturaleza, ninguna injusticia atenta contra la vida ni los seres animados. Este tiempo de inocencia no se ve perturbado por ningún suceso como pasa, en otros lugares, con la muerte fortuita de un animal transformado en víctima[12]. De pronto, en Chipre, la regla es el holocausto, tan natural como el orden de los sacrificios puros. Aparece otro régimen, el del fuego que todo lo consume, pero semejante al primero en todo. El fuego sacrificial, visible esta vez, consume a las víctimas, asumiendo en los límites de su fuerza purificadora la integridad de un origen sin comienzo.

## *El deseo irresistible de probar la carne*

En la versión de Asclepiades citada en el tratado *Sobre la abstinencia*, la ruptura se produce de la forma más accidental. «Un día, mientras la víctima ardía en medio de las llamas, un trozo de carne cae

---

[9] Banquetes evocados en *Ilíada*, I, 423-424, y *Odisea*, I, 28, para los etíopes; en *Odisea*, VII, 201-203, para los feacios. El régimen antiguo sería el compartir la mesa dioses y hombres, según HESÍODO, fr. 1, Merkelbach y West: «las mismas mesas y banquetes comunes».

[10] Inscripciones de Dreros (del Delfinion quizá) analizadas por Y. DUHOUX, *L'Étéocrétois. Les textes, la langue*, Amsterdam, 1982, pp. 114-118.

[11] PORFIRIO, *De abstinentia*, IV, 15 = *FGrHist*, 752, fr. 1, ed. Jacoby. Seguimos en parte la trad. de M. PATILLON y A. Ph. SEGONDS en la edición comentada del t. III de PORFIRIO, *De l'abstinence*, París, 1995. Su comentario no se detiene en las interpretaciones de los modernos.

[12] Según la trama de los relatos recogidos en PORFIRIO, *De abstinentia*, cit., II, 9-10. En el relato de Asclepiades (*ibid.*, IV, 15), se trata, de modo furtivo, «de una ocasión especial en que se sacrifica la primera víctima a los dioses, demandándoles una vida a cambio de otra».

del altar. El sacerdote la recoge todavía ardiendo y, para calmar la quemadura, se lleva los dedos a la boca, sin pensarlo. El gusto de la grasa tostada *(knísē)* excita su deseo *(epithymeîn)*. No puede evitar comer de esa carne grasa y olorosa *(knísē)*. Es más, el sacerdote da parte de ella a su esposa». El mal está hecho. La autoridad de Pigmalión, incluso su severidad, no puede conjurarlo. Por orden del rey, el sacerdote y su esposa son arrojados desde lo alto de una roca. Lo reemplaza otro, que un poco más tarde realiza el mismo sacrificio. ¿Se reproduce el mismo accidente? El nuevo oficiante, también él, sucumbe a la tentación. Sufre un suplicio idéntico, pero el deseo de la fragante grasa se hace tan imperioso entre los súbditos de Pigmalión que el rey renuncia a ponerle obstáculos. La «sarcofagia»[13] puede más que él.

Es un argumento muy poco habitual en los relatos sobre la invención del sacrificio sangriento y de alimentos. Ninguna violencia accidental motiva la cremación completa, el «holocausto» de la primera víctima animal; ni torpeza, ni cólera, ni imprudencia. Delfos no tiene nada que ver en el asunto. La Pitia no es consultada, y nadie se preocupa por encontrar un culpable ni por purificar el lugar de una eventual mancha. Igual que el suplicio de los sacrificadores no deja huella alguna, la muerte de la víctima se lleva a cabo en el silencio de la sangre derramada. Un sacerdote asiste a la destrucción entre las llamas, y sólo el fuego conoce la diferencia entre lo animado y lo inanimado, entre un régimen sacrificial y otro. Sobre el altar, el fuego sacrificial, por no decir sacrificador, parece ser el maestro secreto de la ceremonia. Devora la vida que ningún cómplice le ha ayudado a matar. Con sus lenguas múltiples, se apodera del animal con la misma facilidad que del aceite y las ofrendas de cereal. Oficiante solitario, el fuego del altar que come y sacrifica borra la distancia entre consumar y consumir. En cuanto al sacerdote, a través del cual va a llegar el cambio de régimen, tiene rango de espectador; asiste a la acción, puesto que el sacrificio, en griego, es del orden del actuar *(érdein, drân)*[14].

La primera «sarcofagia» se desarrolla en presencia de un sacerdote, sin que participe más que a través de los ojos. Personaje en posición de escudriñador cuya mirada se ha vuelto atenta al servicio del fuego y del altar, al que es conveniente devolver lo que le pertenece, pero cuyos signos dependen de un saber mántico antiguo y recurrente. Al lado de la adivinación ducha en interrogar las entrañas de las

---

[13] *Sarkophagía*, dice PORFIRIO, *De abstinentia*, cit., IV, 15. Otra lectura por W. BURKERT, «Reshep-Figuren, Apollon von Amyklai und die "Erfindung" des Opfers auf Cypern», *Grazer Beiträge* 4 (1975), pp. 51-79, en especial p. 76.

[14] J. CASABONA, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec. Des origines à la fin de l'époque classique*, Aix-en-Provence (Publications des Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines d'Aix, n.s., LVI), 1966, pp. 39-67.

víctimas[15], existe una forma de mántica dedicada a los signos producidos por el fuego de los altares y los sacrificios. Quizá es ya ejercida por el personaje llamado *thyoskóos* en la epopeya[16]. Es un saber tanto calificado de *hieroscopia*[17] como clasificado como *empiromancia*[18]. Ya sean esos signos enviados por el fuego sacrificial o por las carnes de las víctimas alcanzadas por las llamas, es una forma de conocimiento cuya comprensión nos dan los adivinos. Prometeo se vanagloria del gran número de conocimientos inventados para compensar la fragilidad de la especie humana: «Hice quemar los miembros envueltos en grasa y el espinazo alargado para guiar a los mortales en el arte oscuro de los presagios, con el fin de hacer claros los signos de la llama»[19]. Hojas de laurel, harina de cebada, incienso, todo lo que el fuego devora puede ofrecer material a la observación. Muy especialmente ciertas partes de las víctimas sacrificiales como las «entrañas», las *splánchna*[20], asadas al espeto al comienzo del banquete, o bien la parte del cuerpo encima de las ancas, llamada *osphýs*, que es como «la quilla de los seres vivos», frecuentemente representada en los vasos en medio de las llamas, o incluso la cola del animal[21]. Más raramente las pieles con las grietas producidas por el fuego[22].

---

[15] En principio, todo sacrificador es competente para observar el hígado y decidir si la víctima es aceptada o no. Pero sólo un adivino puede entregarse a una lectura fina y sistemática de las entrañas o del fuego. Cfr. J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique* [1958], París, ²1992, pp. 262-263 y 266-267.

[16] Cfr. *Ilíada*, XXIV, 22; *Odisea*, XXI, 145; XXI, 321. Así como las observaciones de J. Bollack y P. Judet de la Combe, *L'Agamemnon d'Eschyle. Le texte et ses interprétations. Agamemnon I*, 1ª parte, Lille, 1981, pp. 95-98. En contra de W. Burkert (*Greek Religion*, Cambridge, Mass., 1985, p. 113, n. 30), J. Jouanna hace notar que el sentido de *thýein* en Homero invita a entender a los *thyoskóoi* como adivinos que observan la llama o el humo (cfr. «Libations et sacrifices dans la tragédie grecque», *REG* 105 (1992), pp. 414-415). La hieroscopia sería más reciente.

[17] Cfr. los análisis de J.-L. Durand y Fr. Lissarrague, «Les entrailles de la cité», *Hephaistos* 1 (1979), pp. 92-108.

[18] *Émpyros tékhnē*, *émpyra sḗmata*: L. Weniger, «Die Seher von Olympia», *Archiv für Religionswissenschaft* 18 (1915), pp. 87-93.

[19] Esquilo, *Prometeo encadenado*, 496-499: «*knísei te kôla synkalyptá kai makrùn osphŷn pyrṓsas...*».

[20] Adivinación por las *splánchna*, llamada *amphṓbola* (Sófocles, fr. 1006, ed. S. Radt).

[21] *Schol. in Aristoph. Pax*, 1054. Cfr. el informe elaborado por F. Van Straten, «The God's Portion in Greek Sacrifical Representations: Is the Tail Doing Nicely?», en R. Hägg, N. Marinatos y G. C. Nordquist (eds.), *Early Greek Cult Practice*, Estocolmo, 1988, pp. 51-67. Para el *osphýs* en el sentido de *trópis*-zanca, véase Aristóteles, *Metafísica*, IV, 1013a 4.

[22] Técnica de los Yámidas en Olimpia (*Schol. in Pind. Ol.*, VI, 1, p. 119, ed. Drachmann). Cfr. L. Weniger, «Die Seher von Olympia», cit., p. 94.

En Grecia las técnicas de observación no parecen haber sido codificadas con el mismo cuidado que en China, aunque ciertas familias de adivinos se hubiesen especializado en este tipo de consulta: las víctimas entregadas al fuego. Por ejemplo, en Olimpia, en las orillas del Alfeo, bajo el signo de Zeus[23], los adivinos observan la combustión del álamo blanco, y cómo la llama lame y muerde las carnes, desgarra las vísceras y roe los huesos. O en Tebas en el santuario de Apolo Ismenio, con el sacerdote-adivino de pie ante el altar, entre llamas y cenizas, igualmente proféticas[24]. Algunos adivinos apolíneos se hicieron famosos en este ejercicio, en la epopeya o en la tragedia: Idmón entre los Argonautas[25] o Tiresias reinando sobre los altares encendidos en la Tebas de Edipo y Antígona[26]. Pero es en Chipre, allí donde nació el deseo por probar la carne sobre el altar, donde han aparecido, por el azar de un descubrimiento arqueológico, sacerdotes duchos en empiromancia y expertos en el altar y los fuegos. En el territorio de Cition, en Pila, a una veintena de kilómetros al norte de Larnaka, una excavación realizada en 1868 exhuma un santuario lleno de estatuas de gran tamaño y consagrado a un extraño Apolo[27]: llamado *Lakeutês* en la dedicatoria que le ofrece uno de sus ministros, que a su vez lleva el título de «jefe de adivinos» o «mantiarca»[28]. Un Apolo así en semejante compañía parecía ejercer actividades oraculares, pero ¿cómo hay que entender el epíteto inédito? ¿El *Lakeutês* era el «aullador», el dios «de voz que llega lejos», o bien el Apolo «que hace resonar sus oráculos»[29]?

[23] PAUSANIAS, V, 14, 2-3: sobre Heracles sacrificando a Zeus quemando madera de «álamo blanco» para el dios de Olimpia.

[24] HERÓDOTO, VIII, 134: Apolo Ismenio en Tebas, «allí se puede, como en Olimpia, obtener respuestas quemando víctimas», por *émpyra*. SÓFOCLES, *Edipo rey*, 21, evoca la «ceniza profética» *(manteía spodós)* del Ismeno, es decir, de Apolo Ismenio, que es también en Tebas el dios *Spódios*. Cfr. *Escol. Sófocl. Edipo rey*, 21: estar ante el altar. En el propio Delfos, según ciertos lexicógrafos, existiría una adivinación por los *émpyra*. Los agentes serían *pyrkóoi*, cuya relación con Poseidón sigue siendo enigmática (cfr. L. WENIGER, «Die Seher von Olympia», cit., pp. 87-88).

[25] APOLONIO DE RODAS, *Argonáuticas*, I, 436-439.

[26] SÓFOCLES, *Antígona*, 1005; EURÍPIDES, *Bacantes*, 257. Tiresias también es hábil a la hora de estudiar el vuelo de los pájaros, desde su observatorio, su «ornitoscopio», evocado en *Antígona*, 999, y en las *Bacantes*, 346-350.

[27] Historial y datos en O. MASSON, «Kypriaka II: recherches sur les antiquités de la région de Pyla», *BCH* 90, 1 (1966), pp. 10-24.

[28] Sobre la que ha llamado la atención el estudio de O. MASSON, «Notes épigraphiques, II (Apollon *Lakeutês*)», *Glotta* 39 (1960), pp. 112-114. Desde entonces, el verbo *mantiarkhein* ha aparecido en una inscripción publicada por T. B. MITFORD, *The Nymphaeum of Kafizin. The Inscribed Pottery* (*Kadmos*, Supl. II), Berlín, 1980, nº 258 (J. y L. ROBERT, cit., nº 636).

[29] Lectura que defiende O. MASSON, «Notes épigraphiques, II...», cit., pp. 113-114, y «Kypriaka...», cit., pp. 19-20.

Explotando lo mejor posible las investigaciones semánticas de G. Björck, el epigrafista Louis Robert ha identificado con precisión la naturaleza del Apolo de Pila: un dios que preside la fiesta sonora de las carnes que chisporrotean y estallan[30]. En todos sus usos, la raíz *lak-* evoca los silbidos de la llama, el chisporroteo de las entrañas abrasadas, el estallido de los estómagos, los pinchazos de los vientres y, en un registro más bajo, los crujidos confundidos de los bueyes del sacrificio y de los huesos desnudos[31]. Rodeado de sus adivinos, asistido por su «mantiarca», Apolo *Lakeutés* invita a sus fieles al espectáculo ruidoso del fuego sacrificial cuando la vida terrible de las llamas se exalta en el festín de víctimas entre chisporroteos y roncos gritos.

Colocado cerca del altar, observando en silencio los crímenes del fuego, el sacrificador-teoro de la época de Pigmalión parece ocupar exactamente la misma posición que los servidores de Apolo *Lakeutés* en Pila o de otros adivinos del altar de Tebas y de Olimpia. El incidente que lleva al oficiante a coger con los dedos la carne ardiente está provocado por la voracidad del fuego cuando un jugoso trozo de grasa es expulsado del hogar y cae al pie del altar. Lo mismo que le sucede en *Las nubes* de Aristófanes a un tal Estrepsiades, en plena fiesta de las *Diásia* de Zeus «todo miel»: «Yo asaba el vientre [de una víctima] para los parientes y no había tenido cuidado de cortarlo; se hinchó *(ephysâto)* y luego, de golpe, estalló *(dialakésasa)* lanzándome toda su porquería a los ojos y quemándome toda la cara»[32]. Estrepsiades se encuentra en posición de comensal, mientras que el sacerdote de Pigmalión, encargado de vigilar la combustión de una víctima, todavía ignora el deseo de carne. Ministro mudo del fuego sacrificial y servidor de un dios anónimo, devuelve a las llamas el jirón de carne que se le ha escapado. Por el celo que demuestra al restituir al fuego lo que le pertenece, el sacerdote de Pigmalión indica el sentido de la función que consiste sin duda en espiar los signos del ruidoso consumo, pero también en seguir las volutas de humo, en estar atento a los chorros de vapor y grasa, como conviene a ese tipo de funcionario atestiguado precisamente en Chipre: el *kniseutḗr*, el encargado de los aromas, de los olores de carnes y grasas[33]. Bajo esta extraña forma, el sacerdote-adivino de los altares griegos de Chipre parece ser pariente del «lector de humo», llamado *kapnaúgès* en una inscripción de Regio que enumera el personal de Hestia *Boulaía*, diosa del pritaneo cuyo fuego

---

[30] Louis Robert, «Sur un Apollon oraculaire à Chypre», *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1978, pp. 338-344.

[31] *Ibid.*, pp. 340-341.

[32] Aristófanes, *Nubes*, 410, señalado por L. Robert, *op. cit.*, p. 340.

[33] T. B. Mitford, «Some Published Inscriptions from Roma Cyprus», *Annual of the British School of Athens* 42 (1947), p. 206. Sacerdote al servicio de los «dioses uranios» y de Zeus *Labránios*.

perpetuo exigía la vigilancia de una mirada hábil en leer los signos trazados en el aire[34].

Más que en las volutas de humo, el relato griego de la invención de la sarcofagia insiste en el aroma, cuando no en el sabor, de las carnes grasas. Según Asclepiades de Chipre, la humanidad se convirtió en carnívora por dos dedos manchados de grasa y chupados inocentemente y como por descuido. Pero lo que él denomina *knísē* y que hemos traducido aproximadamente por «grasa fragante» despierta el deseo, el deseo de eso que el fuego consume con tan buen apetito. En Grecia, la tentación nace del lado masculino[35]. El olor y el sabor del trozo de carne son tan seductores que el sacerdote invita a su compañera a gustar el jugo graso incluso con los dedos. Se relamen: el deseo de comer lo que solamente el fuego parece destinado a devorar se apodera de la primera pareja «sarcófaga». Deseo irresistible[36] que la muerte de los culpables es incapaz de conjurar. Pronto sucumbe a él otro sacerdote. Un nuevo régimen alimenticio y sacrificial nace de la sensualidad despertada por el aroma de las carnes y el olor a grasa quemada. Desde ahora, el fuego sacrificial deberá compartir su mesa con la especie humana y los dos sexos accidentalmente invitados al placer de probar las carnes suculentas de las víctimas hasta entonces ofrecidas en holocausto.

*Kníse* es aquí el término esencial cuyas ambigüedades ya han aparecido en el banquete de los pretendientes, alrededor de una morcilla, hecha de grasa y sangre, y disputada entre dos vientres hambrientos. El modelo griego del sacrificio de alimentos y sangriento se impone para nosotros en la *Ilíada* y alrededor de Apolo, el dios encolerizado antes de ser el Olímpico satisfecho[37]. La primera alusión a *knísē* en la epopeya homérica, en el Canto I, hace surgir la imagen de un dios que aceptaría responder a la llamada del aroma de un sacrificio, manifestando así que no está irritado, o al menos que ya no lo está[38]. «Estar frente a» la *knísē*[39], igual que «estar presente» en el sacrificio, es una

---

[34] *IG*, XIV, 617. Cfr. Ch. PICARD, «Le relief inscrit de Lowther Castle», *Revue de l'histoire des religions* 129 (1945), pp. 35-39.

[35] Sobre un fondo de tradición cristiana, queremos destacarlo. Incluso sabiendo que los militantes del *gender* supieron establecer: 1. la posición inferior de la sacerdotisa; 2. la arrogancia de ese varón sacerdotal que tiende su dedo a una esposa, víctima evidente del poder masculino y religioso.

[36] Deseo, antojo, probar, términos sobre los que Porfirio nos invita a volver.

[37] Por comodidad, nos permitimos remitir a las páginas sobre «Le commerce des dieux» que hemos presentado en M. DETIENNE y G. SISSA, *La Vie quotidienne des dieux grecques*, París, ³1992, pp. 188-201 [ed. cast.: *La vida cotidiana de los dioses griegos*, Madrid, Temas de Hoy, 1990 y 1994]. Puesta al día tras las investigaciones de M. DETIENNE, J.-P. VERNANT *et al.*, *La Cuisine du sacrifice en pays grec* [1979], Hachette, París, ²1983.

[38] *Ilíada*, I, 61-67.

[39] *Ibid.*, 66-67: *knísēs... antiásas*. Véase sobre este punto los análisis de Ch. KÉRÉNYI, *La Religion antique. Ses lignes fondamentales*, trad. Y. Le Lay, Ginebra, 1957, pp. 128-149

definición casi clásica del polo divino en la práctica sacrificial. Cuando los compañeros de Agamenón, que acaba de entregar a Ulises a la hija del sacerdote Crises, se ponen a sacrificar a Apolo hecatombes de toros y cabras, «el aroma, *knísē*, sube al cielo en espirales de humo»[40]. De forma incluso más teológica, en dos ocasiones en la *Ilíada* el señor del Olimpo calificará la *knísē* de parte de honor y de privilegio reservada a los dioses en los altares de los hombres. Nunca, dirá Zeus, mis altares en la sagrada Ilión y en la ciudad de Héctor han carecido del aroma de las carnes ni de las libaciones que nos pertenecen exclusivamente a nosotros, los dioses[41].

Parte reservada a las potencias divinas, la *knísē* posee una materialidad en la cocina del sacrificio que aparece con sus gestos, sus tiempos y su vocabulario técnico a comienzos de la *Ilíada*, en el ceremonial iniciado en honor de Apolo[42]. Ulises es su oficiante bajo la mirada del sacerdote apolíneo cerca del altar de Crisa. Los gestos son precisos: Apolo ha recibido favorablemente la plegaria de su ministro. Se reparte la cebada, se elevan los hocicos. Se degüella, se despieza, se cortan los «muslos» *(mērοί)*[43], se les cubre *(kalýptein)*[44] de grasa *(knísē)* por ambos lados.

## *Olores y vapores de grasa*

La *knísē* significa, por lo tanto, la capa de grasa aplicada por ambos lados de los «muslos». Trozos de carne procedente de todos los miembros de colocan por encima, y todo ello va a arder *(kaíein)* sobre la leña, mientras el vino corre como libación. Es el atributo de los dioses, su parte doble, enunciada por *knísē* y *loibé*: aroma de las carnes o la grasa y libación del vino[45]. Los mortales entran en escena con los espetones, con las partes vitales de la víctima llamadas *splánchna* en brochetas, y luego con el resto de las carnes que se asan cuidadosa-

(en especial 137-140), [ed. cast.: *La religión antigua*, Madrid, Revista de Occidente, 1972], así como «Le commerce des dieux», cap. citado de *La Vie quotidienne des dieux grecques*, cit., pp. 198-201 y 280-283.

40 *Ilíada*, I, 315-317.

41 *Ibid.*, IV, 48-49; XXIV, 69-70 (*géras* para los dioses).

42 *Ibid.*, I, 457-473.

43 ¿Muslos enteros o sólo fémures? Imposible dilucidarlo. Como ha puesto de manifiesto G. SISSA (en *La Vie quotidienne des dieux grecs*, cit., p. 91), «los dioses de Homero no reciben jamás los *blancos huesos*, *ostéa leukà*, a la manera del Zeus engañado por el Titán» (en la *Teogonía* de HESÍODO, 556-557, con las lecturas de J.-P. VERNANT, «À la table des hommes», en M. DETIENNE, J.-P. VERNANT *et al.*, *La Cuisine du sacrifice...*, cit., pp. 37-68).

44 Cubrir-esconder: *kalýptein* no parece tener las mismas implicaciones en Homero que en *Teogonía*.

45 Cfr. n. 41.

mente[46]. Comida a partes iguales, *dais eíse*, como se complace en decir el padre de los dioses y de los hombres al hablar de los altares de Príamo y Héctor[47]. Doble sentido de *kníse*: aroma fragante de las carnes, sobre los altares y, más exactamente, para alegría de los Inmortales, olor de esos «muslos» perfectamente adornados con la grasa más fina. Es la *kníse* inhalada por los Olímpicos, llevada por los vientos de la tierra hasta los cielos. Pero el otro sentido está siempre presente: es el olor de grasa quemada, de carnes asadas que hace temblar las aletas de la nariz de los humanos. *Kníse*, con esta acepción, puede designar la grasa más fuerte, la grasa de un cerdo «bien nutrido» cuando cae en el interior de un barreño[48]. O incluso la que, mezclada con sangre, llena la tripa de una morcilla, cociéndose a fuego lento para la comida de los pretendientes, esos tragones que muestran tan poca atención por la parte de los dioses y el aroma de los «muslos» que esperan[49]. Paralelamente, la misma palabra puede oscilar entre los dos significados extremos, evocar un polo y fijarse en el otro.

El asunto de las vacas del Sol ofrece un ejemplo perfecto de ello[50]. Ulises y sus compañeros están inmovilizados en la isla llamada del Sol donde, según Tiresias, les esperan grandes desgracias. Ulises hace jurar a la tripulación que nunca cederán al deseo de transformar los rebaños del Sol en víctimas sacrificiales[51]. Habiendo agotado el pan, el vino y los víveres de a bordo, fatigados de cazar y pescar todo lo que pudiese atraparse, un día que Ulises se hubo alejado, se ponen de acuerdo para ofrecer a los dioses una perfecta hecatombe y reencontrarse con los sabores de un verdadero plato de carne. El procedimiento del sacrificio les parece la vía más natural. Invocan a los dioses, degüellan a los animales, los desuellan, cortan los «muslos», los recubren de grasa *(kníse)* por ambos lados, hacen las libaciones habituales, queman la parte reservada a los dioses, ponen a asar las vísceras y, una vez consumidos los «muslos», los comensales saborean, como debe ser, el asado de *splánchna*, tuestan el resto de la carne en espetones y se entregan al placer del banquete[52]. Excepto por dos detalles, la ceremonia es perfecta: a falta de cebada, recurren a ramas de roble; en lugar de vino puro, utilizan agua fresca. Ninguno de estos defectos hace impío el

[46] Cfr. nuestros análisis «Dionysos orphique et le bouilli rôti» (1974), *Dionysos mis à mort*, París (1972), 1998, pp. 174-179 [ed. cast.: *La muerte de Dioniso*, Madrid, Taurus, 1983]; así como J.-L. DURAND, «Bêtes grecques», en M. DETIENNE, J.-P. VERNANT *et al.*, *La Cuisine du sacrifice...*, cit., pp. 139-150.

[47] Cfr. textos citados en n. 41.

[48] *Ilíada*, XXI, 362-364.

[49] Cfr. cap. II, pp. 50-53.

[50] *Odisea*, XII, 312-398. Cfr. las observaciones de P. VIDAL-NAQUET, *Le Chasseur noir*, cit. (cap. II, n. 29), pp. 54-56.

[51] *Odisea*, XII, 297-302 y 320-323.

[52] *Ibid.*, 356-363.

sacrificio. Pero ya lo era de partida por el estatuto de los animales «intocables» que, por otra parte, crudos, despedazados y cocidos, se ponen a mugir en los espetones[53]. Cuando Ulises vuelve, comprende por el olor que el mal se ha realizado y que los dioses no pueden apreciar el aroma, la *knísē*, de semejante sacrificio, que subiría al cielo en largas espirales de humo. Al acercarse al lugar de la carnicería a la que se han entregado sus compañeros, Ulises se siente rodeado por el «vapor *(aüitmḗ)* de las carnes grasas»[54]. La *knísē* parece fijarse a los comensales impíos y destinados ya a la muerte.

La oposición entre humos ligeros y vapores pesados sigue siendo pertinente de un extremo a otro de la Antigüedad. Nadie va a desmentir a Homero[55]. Los dioses del Olimpo, aun permaneciendo fieles al néctar y a la ambrosía, se complacen en inhalar los olores de los altares, respiran voluptuosamente los aromas que, o bien se elevan ante sus templos, o bien se escapan por la lucernaria abierta sobre el hogar interior. Igual que Luciano, los poetas cómicos van a burlarse de los dioses, atareados en sorber los olores de tan numerosos sacrifi-

---

53 *Ibid.*, 394-396.

54 *Ibid.*, 369: *kníses... aüitmē*.

55 En *Les Jardins d'Adonis*, hemos puesto el acento sobre los humos fragantes, sobre los aromas, sobre las esencias y los alimentos inmateriales de las potencias divinas. Las investigaciones llevadas a cabo junto con J.-P. Vernant, J.-L. Durand y otros sobre la «cocina del sacrificio», entre 1972 y 1978, han reforzado esta orientación de un polo divino totalmente desencarnado. Sin referirse en absoluto a estas investigaciones, G. S. KIRK («Some Methodological Pitfalls in the Study of Ancient Greek Sacrifice [in Particular]», en J. RUDHARDT y O. REVERDIN (eds.), *Le Sacrifice dans l'antiquité* [*Entretiens sur l'Antiquité classique*, t. XXVII, Fondation Hardt], Vandoeuvres y Ginebra, 1980, pp. 78-80), ha formulado la hipótesis de una progresiva «desencarnación» de los dioses en la epopeya que el aparato formular permitiría leer diacrónicamente. Sea como sea en la epopeya, la ambigüedad de la *knísē* y de la posición de los dioses en el sacrificio alimenticio o sangriento se me ha hecho visible en mis seminarios de la EPHE sobre Apolo, en especial. Un prefacio, titulado «Les bouchers d'Apollon», escrito para la tesis de G. BERTHIAUME (*Les Rôles du mageiros. Étude sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice dans la Grèce ancienne*, Leiden, 1982, pp. IX-XX), me permitió formular una serie de observaciones algunas de las cuales mi amigo y colega P. ELLINGER hizo fructificar en su excelente libro *La Légende nationale phocidienne. Artémis, les situations extrêmes et les récits de guerre d'anéantissement* (*BCH*, Sup. 27), Atenas y París, 1993, en especial pp. 147-195 («La suie de la fumée des Titans»). Volveremos sobre ello más adelante, a propósito de los «restos».

El Apolo de los matarifes lleva a sacar a la luz el aspecto material y pesado de la *knísē*, mientras que Ellinger, sin querer poner en tela de juicio la lectura dicotómica de Vernant –para los dioses el humo oloroso y para los hombres las carnes grasas y todo lo que evoca su condición de mortales–, intenta leer en la *Teogonía* (556-557) «el mito del origen de la *knísē*» (P. ELLINGER, *op. cit.*, p. 170). De hecho, en Hesíodo no se trata en absoluto de *knísē*, sino, de forma muy precisa, de altares *humeantes* u *olorosos (thyéenton epì bōmôn)*. Es el término más neutro para las ofrendas quemadas en el ejercicio del sacrificio (*thýein*, cfr. M. DETIENNE, *Les Jardins d'Adonis*, cit., pp. 73-74). Cuando aparece el verbo *knisân*, «llenar del humo y del olor de los sacrificios», es en un fragmento de Hesíodo citado por Focio, *Biblioteca*, 535b 38 (fr. 325, ed. Merkelbach y West): «llenar las calles, *knisân aguiás*, del humo fragante de los sacrificios».

cios. Es Zeus, por supuesto, el inventor de la salida de humos *(kapnodókē)*, dirá uno de ellos, hasta tal punto el rey de los dioses quería impedir a los ladrones de altares quitarle su parte de honor[56]. A los dioses, naturalmente desde arriba, les corresponde respirar, por no decir alimentarse de, el humo de los altares que lleva hacia el cielo los agradables olores de las carnes grasas, de los aromas, emisarios sin tacha de la esencia divina. Sin embargo, los mortales no están excluidos, por condenados que estén a formar parte del círculo reunido alrededor del hogar, el círculo de «los que comparten el humo del mismo fuego», los *homókapnoi*, como los llama Epiménides de Creta[57]. Sacrificantes y humanos de los altares tienen una parte igual de los olores y los aromas, que constituyen una parte esencial y auténtica de la raíz *thy-* del verbo *thýein*, sacrificar[58]. Recíprocamente, los dioses del Olimpo y de los panteones, si bien desean recordar la exclusividad de sus altares respecto de humos y aromas, no se privan en otras circunstancias de hacer el elogio de la *knísē* en las inmediaciones de los altares y del tumulto de las víctimas. En Delos, isla rocosa y tierra olvidada en los abismos del mar, Leto promete, en nombre de Apolo, que al acoger a los hijos de Zeus verá al mundo entero subir hacia el templo del Arquero, llevando hecatombes sin fin a sus altares: «Sin cesar una enorme humareda *(knísē)* brotará de las carnes grasas»[59]. El Apolo *Lakeutḗs* no está lejos.

## *Entre dioses y olores de grasa quemada*

El relato de Asclepiades conserva la parte más carnal de estos olores de carne en medio de humaredas grasas y chorros de vapor, vigilados por el encargado de las llamas del altar: el gusto por la grasa quemada, llamada *knísē*, que despierta el deseo de los mortales hechos de carne y sangre. La especie humana inaugura su nuevo régimen sacrificial y alimenticio al consumir lo que hay en la víctima de más terrestre y menos asimilable para la potencia ígnea del altar. En su crítica a los sacrificios sangrientos y con el fin de mostrar que los dioses en cuanto tales no tienen nada que ver con los humos mezclados con

---

56 FERÉCRATES, fr. 141, ed. Kock. Cfr. LUCIANO, *Icaromenipo*, 25-26.

57 EPIMÉNIDES, fr. 3, ed. Diels. Como observa un escoliasta, *Schol. in Batrachom.*, 277, 12, ed. A. Ludwich, *kapnós* significa el humo que se desprende de la madera, mientras que *knîssa* designa el aroma de las carnes. Sobre Epiménides y la refundación de Atenas, cfr. J.-L. DURAND, «Formules attiques du fonder», en M. DETIENNE (ed.), *Tracés de fondation (Bibliothèque de l'École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses, XLIII)*, París y Lovaina, 1990, pp. 271-287.

58 Cfr. J. CASABONA, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec*, cit., pp. 69-125.

59 *Himno homérico a Apolo*, 58-59.

grasas, Porfirio insiste en las evidentes afinidades entre las materias impuras, como la *knísē* y los seres de naturaleza demoníaca. Príncipes de la mentira, los demonios, y especialmente los «malos», son aficionados a los olores de las carnes quemadas, se precipitan sobre la *knísē* con la que engorda la parte corporal y pneumática de su ser. Son estas potencias demoníacas las que gozan de los vapores y exhalaciones producidas por la sangre y las carnes que contaminan los altares[60]. Para el pietismo de Porfirio, evidentemente el cuerpo de los comedores de carne es semejante a la naturaleza pneumática de los engañosos demonios: está lastrado por todos los jugos, todos los humores tomados de otros seres vivos; está también abrumado por toda la carga de pasiones y de alteraciones violentas que perturban el alma[61].

Al insistir en el tacto y en el placer del gusto, la historia de Pigmalión testimonia una versión sensualista del sacrificio de carne. El deseo de carne nace de un placer provocado por el sentido del tacto, aquel cuya potencia sensible lleva directamente a la intemperancia. El análisis de Aristóteles resulta pertinente aquí: faltan a la templanza «los que encuentran su placer en el gozo del objeto, gozo que viene totalmente de tocar, ya se trate de alimentos, de bebidas o de los que son llamados los placeres del amor»[62]. Sin duda hay que eximir al placer de percibir los olores o de discernir los sabores al que recurre al arte de probar los vinos o de apreciar el punto de los platos: es un asunto de discernimiento en el que la templanza no está en peligro. La *Ética a Nicómaco*, sin embargo, distingue cuidadosamente entre los que aman las fragancias de las frutas, de las rosas y del incienso, y los que obtienen placer de los perfumes de tocador y los aromas de los platos cocinados: si bien los primeros no son culpables de intemperancia, los otros lo son por evocar, al olerlo, el objeto de su ansia[63]. Hay una cualidad táctil en todo sabor, y probar es una forma de tocar. «Lo saboreable es una especie de lo perceptible»[64]. Es a la vez la más común de las sensaciones y la más afectada por la impureza y por el peso del cuerpo. Puesto que el órgano del tacto es la carne *(sárx)*, es más corporal *(sōmatṓdes)*[65] que los otros. Tocar está en las antípodas del sentido visual[66]. Obtener placer amando sobre todo las sensaciones táctiles es comportarse como un animal, entregarse a la intemperancia, el más censurable de todos los vicios, puesto que «se inserta en nosotros

---

60 Porfirio, *De abstinentia*, II, 42, 45.

61 Cfr. J. Bouffartigue, introducción al libro II de Porfirio, *De l'abstinence*, París, 1977, pp. XL-XLII.

62 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, III, 13, 1118a 26-31.

63 *Ibid.*, III, 13, 1118a 9ss.

64 *De anima*, II, 10, 422a 8-424a 15.

65 *De partibus animalium*, II, 8, 653b 19-654a 31.

66 *Ética a Nicómaco*, X, 5, 1175b 36.

por eso que hace que seamos animales»[67]. El deseo de probar y de tocar lleva en sí la amenaza de un gozo animal y propio de los esclavos. Se cita en primer lugar a los glotones, llamados «vientres locos»[68].

Al contar que el deseo de carne es un rasgo de glotonería que señala a un sacerdote en el ejercicio de su ministerio, el relato de Asclepiades nos invita a volver al santuario de Apolo en Pila. Puesto que el dios que se complace con el chisporroteo de las carnes pone de manifiesto en el mismo lugar de culto a un Apolo de las cocinas y de los matarifes: no sólo *Lakeutḗs*, sino incluso *Mageírios*[69]. El Apolo de Pila patrocina directamente las actividades de personajes cuyas estatuas, dispersas hoy en museos y colecciones de los Estados Unidos, se erguían en el recinto del santuario cercano a Larnaka[70]. Cada uno de estos «sacrificadores-matarifes» lleva sobre la espalda una especie de casulla, sujeta por una cadena, y en la cintura, dentro de su vaina, el instrumento específico de su función: el cuchillo de degollar y descuartizar, llamado *mákhaira*[71]. Los matarifes y sacrificadores más antiguos del mundo griego surgen alrededor de un Apolo «chisporroteante» llamado también *mageírios*, «matarife-sacrificador» en persona.

En la tradición de los *Himnos homéricos*, Apolo y Hermes son los dioses más activos en prácticas sacrificiales: igual que Hermes inventa el fuego para los alimentos, se presenta como «matador de bueyes» *(bouphónos)*, y realiza perfectamente las tareas que corresponden al heraldo *(kêryx)*[72] antes de que sean asumidas por el *mágeiros*[73], el Apolo que instruye a sus ministros en el ritual de los sacrificios elogia para ellos a la mano derecha que blande la *mákhaira*[74], el cuchillo de degollar a las víctimas de las hecatombes, siempre tiernas. Como parecen demostrar los hallazgos arqueológicos, el Apolo «matarife-sacrificador» aparece en época arcaica y con los mismos rasgos que hemos recogido en la *Ilíada*

---

[67] *Ibid.*, III, 13, 1118a 23-26.

[68] Cfr. el comentario de R. A. GAUTHIER y F. JOLIF en ARISTÓTELES, *Éthique à Nicomaque*, t. II, Lovaina, 1970, pp. 241-242.

[69] S. BESQUES, «L'Apollon *mageirios* de Chypre», *Revue archéologique* (julio-diciembre) 1936, pp. 3-11. Al introducir el volumen colectivo *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, cit., con unas reflexiones tituladas «Pratiques culinaires et esprit de sacrifice» (pp. 7-35), ya habíamos señalado (en especial pp. 22-23) la importancia de estas afinidades entre Apolo y los matarifes-sacrificadores. Nos remitimos también al ensayo «Les bouchers d'Apollon», escrito como introducción a libro de G. BERTHIAUME, *op. cit.*, n. 55.

[70] Descripción más precisa en O. MASSON, «Kypriaka II...», cit., pp. 12-21, con las figs. 13 y 14. Otros documentos relativos al culto de Apolo *Mageírios* en F. GHEDINI, «Un rilievo da Golgoi e il culto di Apollo Magirios», *Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts, Athenische Abteilung* 103 (1988), pp. 193-202, figs. 26 y 27.

[71] Cfr. figs. 13 y 14 en O. MASSON, *op. cit.*, p. 18.

[72] *Himno homérico a Hermes*, 106-111 (el arte del fuego), 436 (matador del buey y compañero de festines, así lo llama Apolo), 115-129 (tareas del *keryx*).

[73] Cfr. G. BERTHIAUME, *Les Rôles du mageiros*, cit., pp. 5-14.

[74] *Himno homérico a Apolo*, 535-536. Cfr. cap. I, pp. 38-39.

y la *Odisea*. Técnicos del degüello y el descuartizamiento, los *mágeiroi*, con sus estatuas levantadas en el recinto del santuario de Pila, toman también a su cargo la planificación de los banquetes y festines, como conviene a expertos en el arte culinario[75]. Incluso en Chipre, concretamente en Citroi, Apolo lleva el epíteto de Banqueteador, *Eilapinastḗs*[76], igual que en la antigua ciudad de Golgoi, erguido ante un altar en forma de *omphalós*, el dios de Delfos preside los placeres de un banquete en el que parecen tomar parte ambos sexos[77].

### *Entre el altar y la mesa*

Antes de elaborar una taxonomía de los sabores, de contribuir a la dietética de los médicos y de poner por escrito un saber gustativo compuesto de diversas «gastrologías»[78], los *mágeiroi* son personas hábiles, según la definición de Platón[79], en degollar los animales, en despojarlos de sus pieles y en cortar la carne para asarla o cocerla[80]. De hecho, todo sacrificador está cualificado para la serie de operaciones enunciadas muy claramente desde la *Ilíada* y en el gran sacrificio en honor del Apolo de Crisa. Ni el degüello ni el despedazamiento requieren virtudes sacerdotales aparte de un saber técnico especializado. De todos modos, a partir del siglo VI a.C., las diversas operaciones del sacrificio alimenticio y sangriento están aseguradas por un funcionario, frecuentemente público, vinculado a un santuario o comprometido por un año, previo salario convenido. A la vez sacrificador, matarife y cocinero, el *mágeiros* revela a través de su historia la contaminación entre la matanza de las víctimas, el comercio de carne y la

---

[75] G. BERTHIAUME, *Les Rôles du mageiros*, cit., pp. 71-78.

[76] Inscripción publicada por E. SITTIG, *Gött. Gel. Nachr.*, 1914, pp. 93-94 (que cita L. ROBERT, «Sur un Apollon oraculaire à Chypre», cit., pp. 342-343, n. 27). En Chipre, según Hegesandro de Delfos (ATENEO, IV, 174 a), Zeus recibe también el epíteto de *Eilapinastḗs*, completado por el de *Splanchnotómos*, que preside el troceado de las entrañas, como señala L. Robert. *Eilapínē* o *eilapínai* designa el banquete en la *Ilíada* (X, 217; XIV, 241) y en la *Odisea* (I, 226). Hestia siempre tiene parte (*Himno homérico a Hestia*, I, 5) en lo que es de los dioses y los hombres. Una glosa de HESIQUIO (*s.v. eilapinastḗs*) lo hace equivaler a *sympótēs*, así como al que comparte la mesa, *homotrápezos*. Obsérvese que es el epíteto del niño Dioniso cuya realeza Zeus reconoce al final de la teogonía órfica (*Orphicorum fragmenta*, fr. 207, ed. Kern): Dioniso *Eilapinastḗs*.

[77] Cfr. F. GHEDINI, «Un rilievo da Golgoi...», cit., figs. 26 y 27, pp. 198-202.

[78] J. BERTIER, *Mnésithée et Dieuchès*, Leiden, 1972, p. 29.

[79] *Eutidemo*, 301c.

[80] Toda esta cocina del sacrificio con sus detalles tan pertinentes para analizar al Dioniso órfico se encuentra en el centro de los análisis realizados desde 1970 entre *Les Jardins d'Adonis* y los seminarios de la Scuola normale superiore di Pisa, publicados en 1974 («Dionysos orphique et le bouilli rôti») antes de ser integrados en *Dionysos mis à mort*, París, 1977, pp. 163-217. Una nueva edición (París, 1998) nos permite volver sobre cierto número de puntos en un postfacio (pp. 219-227).

preparación de los alimentos a partir de ella. Toda carne consumible debe provenir de una muerte ritual, y la ofrenda de una víctima sacrificial está concebida y practicada como una forma de comer en común[81]. La actividad del *mágeiros* se despliega entre dos polos: hacer brotar la sangre de un animal y ordenar el reparto en la comensalidad. Al comienzo de la matanza está el degüello: gesto del portador de la *mákhaira* que hace brotar la vida roja de la víctima para salpicar el altar. Cerca del altar, a veces a su lado, se encuentra la mesa para descuartizar el animal con el mismo instrumento, el cuchillo que corta y reparte[82]. El *mágeiros* es heredero de la doble competencia del que, en los banquetes homéricos, destaca en tanto que *daitrós*, trinchante y director de las comidas a partes iguales[83]. Dos modos de reparto están actuando en el campo sacrificial, entre la epopeya homérica y la ciudad con su red de altares y víctimas ofrecidas a los dioses. El primero es el reparto igualitario, tan importante en la base del espacio político. Es el modelo con vocación «isonómica», donde la comensalidad se instituye por el corte en trozos de tamaño y peso iguales que se reparten echándolo a suertes. Mientras que el segundo modelo –por otra parte combinable con el primero– cultiva el despiece siguiendo las articulaciones, de forma que se toman los trozos de primera calidad, como muslos, ancas, codillos o cabezas, que se entregan a los sacerdotes, a los reyes o a los primeros magistrados de la ciudad[84]. Los mismos portadores del cuchillo se vuelven a encontrar en los puestos del mercado, mientras que los reglamentos sacrificiales relacionan el espacio de la venta con el de la distribución, registrando a veces el procedimiento mercantil en las prácticas de reparto. Los

---

[81] Cfr. las indicaciones dadas, pp. 20-22 («Pratiques culinaires et esprit de sacrifice») que abre el volumen colectivo *La Cuisine du sacrifice*, cit. A lo que hay que añadir las investigaciones de la tesis realizada en la EPHE bajo mi dirección (1974-1977) por G. BERTHIAUME, *Les Rôles du mageiros*, cit. En la misma obra colectiva, J.-L. Durand ha interpretado de forma muy notable vasos y documentos útiles «para una topología del cuerpo a comer» (pp. 133-157).

Si retenemos la fecha aproximada del «siglo VI», mientras que G. Berthiaume defiende el siglo V (pp. 5-14), es porque los datos de los *Himnos homéricos* y los del santuario de Pila parecen indicar el carácter arcaico de los *mágeiroi* patrocinados por Apolo, sobre el que G. Berthiaume pasa rápidamente (p. 33), sin detenerse en los informadores de L. Robert, que a su vez es muy discreto sobre la cronología del santuario.

[82] Mesa y altar, en tanto que «hogar», *hestía*, están estrechamente asociados en la *Odisea* con las fórmulas del sacrificio piadoso que acompasan el retorno de Ulises al final de la *Odisea* (cfr. cap. II, pp. 52-53). Sobre el complejo formado por el altar y la mesa, cfr. J.-L. DURAND, *Sacrifice et labour*, cit., *passim*, e «Images pour un autel», en R. ÉTIENNE y M.-Th. LE DINAHET (eds.), *L'Espace sacrificiel dans les civilisations méditerranéennes de l'Antiquité*, Lyon y París, 1991, pp. 45-55.

[83] G. BERTHIAUME, *Les Rôles du mageiros*, cit., pp. 7-9.

[84] Cfr. M. DETIENNE, en *La Cuisine du sacrifice*, cit., pp. 23-24, y ahora las investigaciones de P. SCHMITT-PANTEL, *La Cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, École française de Rome, 1992, *passim*.

santuarios de Apolo ofrecen ejemplos de ello: según una inscripción ática del 460, hay que vender la carne cruda en el templo de Apolo Pitio, con ocasión de la fiesta, por lo demás desconocida, de las *Epizephýria*, en lugar de darle a cada uno, por ejemplo, una porción de tres óbolos[85]. Mientras que en el ágora de Delfos está prohibido vender las cabezas y los muslos de las víctimas, que son las partes de los sacerdotes en ejercicio y destinadas por ello a una circulación comercial que conviene regular[86].

Reuniendo alrededor de su altar a los ministros del cuchillo y a los servidores del fuego, el Apolo del santuario de Pila invita, por lo tanto, a no separar a los adivinos de los matarifes. Su doble cualidad cultual, marcando la estrecha solidaridad entre el saber mántico de los servidores del fuego sacrificial y la actividad culinaria de los portadores del cuchillo, descubre el horizonte religioso sobre el cual, en época de Pigmalión, la fuerza del deseo transforma una mirada adivinatoria en una boca voraz. Audazmente plantado entre el altar y la mesa, el dios oracular de Pila parece muy a gusto en la compañía de muchachos matarifes y no permite que se vea distancia alguna respecto de lo que algunos en Grecia, y mucho antes que Porfirio, llamarían la «sarcofagia»[87]. En tanto que *Lakeutés*, el Apolo «chisporroteante» hace alarde de un gusto sorprendente por la trastienda de la cocina de los altares y los sacrificios. Como si, no contento con invitar a sus adivinos a interpretar los estallidos de vesícula, las salpicaduras de la grasa y los crujidos de los huesos largos o cortos, el dios de los matarifes y los cocineros se complaciese en exaltar la suciedad del altar con sus manchas de sangre[88], sus ríos de grasa y su flujo de humores a medias carbonizados.

## *La felicidad de las cenizas*

Sería erróneo hacer un conjuro a este dios de los altares malolientes y ruidosos remitiéndolo a su pasado asiático y al exotismo de

---

85 F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques*, cit., nº 10, c, 18-21, citado por G. Berthiaume, *Les Rôles du mageiros*, cit., p. 63. En c, 5-6 se lee en el mismo «calendario sacrificial», de los Escambónides, un demo del Ática, la indicación «atribuir una porción de tres óbolos». Tres verbos llaman la atención: distribuir *(némein)*, atribuir por sorteo *(lankhánein)* y vender *(apodidónai)*.

86 F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*, cit., nº 37. Con los comentarios de G. Berthiaume, *Le Rôle du mageiros*, cit., pp. 88-89.

87 Apuntamos a los medios sectarios, pitagóricos y órficos, cuyas prácticas son ahora mejor conocidas. Cfr. por ejemplo «Le boeuf aux aromates», *Les Jardins d'Adonis*, cit., pp. 71-114.

88 En especial en los sacrificios llamados *haimakouríai*. A veces, el reglamento cultual prevé verter tres veces sobre el altar la sangre de las víctimas, en este caso cabras degolladas para las Cárites (R. Herzog, *Heilige Gesetze von Kos. Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Klasse*, Berlín, 1928, nº 4, II, vv. 7-8).

Chipre, o incluso insistiendo en la marginalidad de una divinidad confinada a la provinciana Pila. El Apolo de la trascocina, con su propensión a lo excrementicio, aparece de forma muy visible en una serie de santuarios y de cultos tan importantes como los de Tebas y Dídima. Existe, en efecto, un Apolo de las Cenizas, un dios que ama los altares hechos de sangre y hollín, un dios de los restos del sacrificio, y que parece tener la manía de la suciedad, por no decir pasión por lo impuro. Un Apolo que contrasta con otros, en primer lugar con el dios de Cirene que confecciona desde Delfos la lista más obsesiva de purificaciones, purgas y súplicas de toda clase que se haya conocido en el mundo griego[89]. El Apolo libio de estas ricas inscripciones, publicadas en 1927, muestra una inquietud extrema hacia las impurezas y las más mínimas faltas rituales. Esta obsesión lo lleva a examinar, tras las formas de suciedad provocadas por una parturienta, el caso de la impureza producida por un error con la víctima en el altar sacrificial. «Si alguien sacrifica sobre el altar una víctima que no está permitido sacrificar, he aquí lo que debe hacer: que comience por quitar del altar la grasa que haya quedado pegada *(potipíamma)*[90]; que lave a fondo y haga desaparecer el resto de la suciedad *(lŷma)* fuera del santuario; que quite también la ceniza *(íknys)* del altar, que retire el fuego a un lugar puro(¿?)[91]. Que entonces, en este momento, lave con mucha agua, purifique el santuario y, tras haber sacrificado una víctima perfecta como compensación (de la primera no adecuada), proceda entonces al sacrificio como debe ser».

Sólo una contabilidad tan minuciosa permite aislar los elementos que permanecen indiferenciados en la percepción global de un altar en uso. Ningún otro reglamento religioso prevé la purificación, ni siquiera excepcional, de altares habitualmente cubiertos de grasa, con las señales de sangre y salpicaduras, dejando ver fragmentos calcinados en medio de las cenizas. En su forma paradójica, el reglamento apolíneo de Cirene atrae la atención hacia el asunto de los restos del sacrificio en Grecia. Permite hacer preguntas sobre la relación entre la grasa que ha fluido, las cenizas y el fuego y, de forma más exacta, invita a volver hacia la materialidad de ciertos altares que en absoluto son extraños a Apolo[92].

---

[89] F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques. Suppl.*, cit., nº 115, § 5, l. 26-31 en particular. Una nueva edición, desde la perspectiva de una tesis sobre el dialecto de Cirene, aparecerá pronto de la pluma de Catherine Dobias.

[90] Término técnico en hápax.

[91] *Es katharón*. ¿O bien «para la pureza»?

[92] Sobre los depósitos de cenizas y huesos, sobre este tipo de altar y las construcciones de piedra. cfr. D. W. RUPP, «Reflections on the Development of Altars in the Eight Century B.C.», en R. HÄGG (ed.), *The Greek renaissance of the Eight Century B.C.: Tradition and Innovation*, Estocolmo, 1983, pp. 101-107, que reúne y compara los datos arqueológicos, las figuras de los vasos y algunos textos.

Normalmente, un sacrificio sangriento deja huellas, cenizas, fragmentos de carbón, huesos quemados, sangre coagulada, u otras tantas cosas. Una de las singularidades del primer sacrificio ofrecido por Hermes consiste en no dejar huellas[93]. El agujero cavado en la tierra para encender la llama será rellenado; la gran piedra plana que sirvió de mesa para depositar las doce partes de carne destinadas a los dioses volverá a ser después un elemento del paisaje; las cenizas se dispersarán y se cubrirán de arena[94]. Lanzado a las búsqueda de sus vacas, robadas por su joven hermano, Apolo no reconocerá nada que parezca un altar, como aquellos que él gusta dejar tras de sí: «bien construidos», siempre arquitectónicos, incluso si a veces el conjunto está formado por algunas piedras recogidas en un río[95].

En homenaje a Apolo Carneo, cuyos altares no conocen un instante de respiro, Calímaco escribirá: «Siempre brilla para ti el fuego inextinguible. Y nunca sobre los carbones de ayer se deposita la ceniza»[96]. Pero en Delos, las cenizas que proceden de los «muslos» quemados sobre el altar de Apolo son cuidadosamente extendidas en las tumbas de las Vírgenes hiperbóreas, Opis y Arges[97]. Material noble como el que procede del sacrificio nocturno acompañado de grandes juramentos y en medio del cual los reyes de la Atlántida se sientan con sus mejores ropas para impartir justicia[98]. Al visitar Olimpia, Pausanias[99] traza una especie de inventario de estos altares «que se forman a sí mismos», como se les llama en el Ática[100]. Altares de ceniza acumulada, a veces milagrosamente como en el cabo lacinio, cerca de Crotona, por Hera: sobre el altar situado al aire libre, la ceniza permanece inmóvil mientras el viento sopla de todas partes[101]. Antes de llegar al altar de Olimpia consagrado en común a Apolo y a Hermes, puesto que uno ha inventado la lira y el otro la cítara, Pausanias señala un altar de Hera llamada de Olimpia, hecho de cenizas[102]. También hay para la Tierra, en el espacio llamado *Gaîon*, un altar de cenizas en el que, se dice, en tiempos antiguos había un oráculo de *gê* con su

---

93 Mientras que las huellas dejadas durante su robo nocturno están destinadas a despistar al que quiera seguirlo. Marcas ilusorias.

94 *Himno homérico a Hermes*, 112-141. Sólo las pieles extendidas sobre una roca y que Apolo descubrirá al encontrar su rebaño (403-404) permanecieron en el lugar, como signo del prodigioso sacrificio (123-126).

95 Cfr. cap. I, p. 41.

96 Calímaco, *Himno a Apolo*, 83-84.

97 Heródoto, IV, 35.

98 Platón, *Critias*, 120b 7.

99 Pausanias, V, 13, 8-11.

100 *Ibid.*, 13, 9: *autoskhédiai... eskhárai*.

101 Plinio, *Historia natural*, II, 240; Tito Livio, XXIV, 3, 7. Cfr. M. Giangiulio, «Per la storia dei culti di Crotona antica. Il santuario di Hera Lacinia», *Archivio storico per la Calabria e la Lucania* 49 (1982), p. 58.

102 Pausanias, V, 14, 9-10.

«boquita» *(stómion)* sobre la que se construyó un altar para Temis. Lugar estratificado en el que el altar de fábrica se superpone al de cenizas en la propia tierra[103].

En honor de Zeus, el gran dios del Olimpo, la ceniza se convierte en el material de un proyecto arquitectónico grandioso realizado por los adivinos del santuario según un programa ritual[104]. Altar monumental de siete metros de altura, con dos niveles el primero de los cuales, llamado «presacrificio» *(próthysis)* tenía cuarenta metros de circunferencia, mientras que el segundo tenía diez. Una escalera tallada en la masa permitía acceder a la plataforma superior. Los sacrificios se hacen en dos tiempos y en dos planos distintos. Las víctimas llevadas hasta el zócalo de la *próthysis* son degolladas y descuartizadas, mientras que al nivel superior se llevan los «muslos», destinados a ser completamente quemados en honor de Zeus[105]. Cenizas sobre cenizas. La acumulación no se deja al azar. Están activos una treintena de altares, unidos por recorridos regulares que comienzan con Hestia y acaban por Zeus *Katakhtónios*[106]. Cada día, los eleos ofrecen sacrificios al Zeus de Olimpia sobre su doble altar de cenizas[107]. Pero son los adivinos los que desempeñan el papel más importante: una vez al año, el 19 del mes de *Eláphios*, recogen las cenizas de los sacrificios, sin duda cotidianos, que se realizan en el pritaneo en honor de Hestia. Transportados bajo su cuidado, las cenizas se mezclan con el agua del Alfeo que tiene la propiedad de convertirlas en un sólido fango. Así cimentan el gran altar de Zeus[108].

Según una tradición recogida por Pausanias, el primer constructor de este altar de cenizas habría sido Heracles, el Heracles del Ida[109]. El mismo héroe, pero ahora calificado de «tebano», reaparece en Dídimo, en el santuario de Apolo, como autor de un altar construido con la san-

---

[103] No parece necesario argumentar a favor de la observación, quizá justa, de que el primer tipo de altar precede necesariamente al segundo (cfr. D. W. RUPP, «Reflections on the Development of Altars...», cit., pp. 101-107). Gea y Temis son potencias complementarias, asunto sobre el que volveremos más adelante (pp. 152-156; pp. 163-167).

[104] PAUSANIAS, V, 13, 8-11, con el estudio de H. SCHLEIF, «Der Zeus-Altar in Olympia», *JDAI* 49 (1934), pp. 139 ss.

[105] PAUSANIAS, V, 13, 9-10: las cenizas nobles son las de los *mêroí*, siempre con la misma ambigüedad. ¿Pierna entera, hueso largo con parte de la carne o huesos limpios? Sería preferible dejar a Hesíodo la interpretación de los huesos limpios con grasa para esconderlos. Cfr. las observaciones de G. SISSA, en M. DETIENNE y G. SISSA, *La Vie quotidienne des dieux grecs*, cit., pp. 91-94. Por lo que respecta a *próthysis*, cfr. A. PETROPOULOV, «Prothysis and Altar: A Case Study», en R. ÉTIENNE y M.-Th. LE DINAHET, *L'Espace sacrificiel*, cit., pp. 25-31.

[106] PAUSANIAS, V, 14, 4, 10. Parece que Dioniso y las Cárites, así como las Musas y las Ninfas, permanecen fuera del recorrido procesional.

[107] *Ibid.*, 13, 10.

[108] *Ibid.*, 13, 11.

[109] *Ibid.*, 13, 8.

gre seca de las víctimas[110]. Obra maestra de residuos que no podía rivalizar en altura ni anchura con la edificada para Zeus. En Tebas, donde Heracles está estrechamente asociado a Apolo, Pausanias encuentra un Apolo de las Cenizas, llamado *Spódios*, no menos oracular que el dios llamado *Isménios*[111], gran dios de los tebanos[112], en medio de sus adivinos dedicados a la empiromancia. El altar del *Spódios*, hecho de la ceniza de las víctimas, confirma el gusto de Apolo por los restos sacrificiales, ceniza y sangre mezcladas. En Camiro, en la isla de Rodas, un tercer Apolo ha aparecido recientemente a través de la epiclesis grabada en un pequeño bloque de toba: el *epiknísios*, el «ceniciento»[113], denominado a partir del *íknys*, lo mismo que, en sus altares de Cirene, el mismo dios, en un exceso de pureza, exige hacer desaparecer al mismo tiempo que los ríos de grasa y sangre mezcladas.

*Restos y sobras*

Pero, ¿hasta dónde puede llegar la valoración de los restos del sacrificio en Grecia?[114]. La India antigua articula sabiamente alimen-

---

[110] *Ibid.*, 13, 11: *apò tôn hiereíōn toû haímatos.*

[111] *Ibid.*, IX, 10, 2-3; 11, 1-12, 2. Cfr. M. HOLLEAUX, «Apollon Spodios», en *Mélanges H. Weil*, París, 1898, pp. 193-206 (reimpreso en M. HOLLEAUX, *Études d'épigraphie et d'histoire grecques*, París, I, 1938, pp. 195-198); A. SCHACHTER, *Cults of Boiotia* (*BICS*, supl. 38, 2), II, 1986, pp. 21-22; S. SYMEONOGLOU (*The Topography of Thebes*, Princeton, 1985) retoma el conjunto de la documentación y las relaciones entre el *Isménios* y el *Spódios*: pp. 129-130 y 182-185 (para el *Spódios*). Mientras M. Holleaux y A. Schachter se inclinan por acusar a Pausanias de malos entendidos, por no decir de graves equivocaciones, S. Symenoglou no ve nada extraño en la existencia de dos lugares de culto para un dios tan importante en Tebas como Apolo. Existirían entonces dos sitios oraculares del mismo dios: el del *Isménios*, con sus técnicas empiromànticas, y el del *Spódios*, donde Pausanias nos enseña que la adivinación se hacía por «cledonomancia», interpretando los sonidos y las voces cambiantes que aprecia especialmente Hermes. Otra configuración de un Apolo «sonoro» cuya complejidad nos hizo descubrir el *Lakeutés*. La observación del vuelo de los pájaros no impide a Tiresias recurrir a los sacrificios en los altares de fuego (SÓFOCLES, *Antígona*, 999-1005), donde los signos más funestos confirman la locura que ataca a los pájaros que se han alimentado de la grasa mezclada con la sangre descompuesta del cadáver insepulto de Polinices. Del mismo modo, más que pensar en una confusión por parte de Pausanias (IX, 12, 1) entre Heracles y Apolo respecto de la historia del buey de labor (*ergátes boûs*) sacrificado un día al *Spódios*, como hace A. Schachter, sería mejor preguntarse sobre los extraños modales de Apolo en el sacrificio y en el altar.

[112] Según PAUSANIAS, IV, 27, 6, los dos grandes dioses de Tebas son Apolo *Isménios* y Dioniso *Kadmeîos*.

[113] Camiro, *Tituli Camirensis*, 120, citado y analizado por D. MORELLI, *I culti di Rodi*, Pisa, 1959, pp. 22 y 103. La interpretación por formación del epíteto a partir de la extraña palabra **iknys* procede de C. Segre, destacado helenista, muerto en un campo de concentración alemán al que lo había enviado el celo de la policía fascista de su país.

[114] En las investigaciones llevadas a cabo sobre el sacrificio y relativas a la India antigua que desempeña un papel importante en la aproximación comparativa (gracias a los tra-

to, sacrificio y restos[115]. Propone incluso un dios de los residuos. Con su modelo jerárquico, el mundo indio, por la atención que presta a las separaciones estrictas, sostiene que el alimento puede siempre transmitir la contaminación. El que come está amenazado por la impureza. Especialmente cuando hay sobras de comida, puesto que todo resto en cuanto tal está sucio. El sistema de castas autoriza prácticas y rituales en los que unos se comen los restos de los otros, puesto que la impureza de los restos de una comida de brahmán está compensada por la menor pureza de la casta inferior que se alimente de ellos. Restos en cascada. Al mismo tiempo, en el campo del sacrificio, el resto hace que exista el lugar sacrificial, al que nada funda previamente, excepto los residuos. Rudra será el amo de los restos así como el dios de los lugares. Y a través de él se nombrará la fuerza activa del resto en un pensamiento que cultiva el arte de «comenzar» con un residuo[116]. En el mundo griego, por el contrario, ni los alimentos ni el sacrificio son portadores de impureza. La comensalidad y el ejercicio público del sacrificio son constitutivos de la ciudad y del espacio político: comer a partes iguales la carne de una víctima confirma el vínculo social y político en toda su pureza, por no decir en su santidad. Algunas tradiciones, sin embargo, parecen indicar que los restos dejados sobre un altar pueden desempeñar un papel activo en la fundación de otro lugar sacrificial. Dos documentos, más exactamente[117], descubren procedimientos de transferencia explícitos. El primero, en la intersección de Diodoro y Estrabón[118], relata cómo los jonios, privados del santuario de Poseidón *Helikṓnios*, solicitaron a los habitantes de Heliké en

---

bajos de M. Biardeau y Ch. Malamoud, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, París, 1976), la cuestión de los restos no había llamado la atención de los «helenistas». Sin embargo, gracias a un texto consagrado a la India por Charles Malamoud en 1972, hubiera sido posible plantear el problema desde las tradiciones órficas alrededor del «hollín de humo» del que va a nacer la raza de los hombres. Ha habido que esperar a las investigaciones de Pierre Ellinger, prolongando y corrigiendo mis análisis del «Dioniso órfico» (cfr. n. 55), para que los «restos» en general resulten ser procedentes, es verdad que a través del Apolo de los sacrificios.

[115] Ch. Malamoud, *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, París, 1989, pp. 13-33.

[116] Añádase a estos análisis de Charles Malamoud su contribución «Sans lieu ni date. Note sur l'absence de fondation dans l'Inde védique», en M. Detienne (ed.), *Tracés de fondation*, cit., pp. 183-191.

[117] En este momento no conocemos otros.

[118] Largo expediente, en especial sobre los significados del término *aphídryma*: J. Brunel, «À propos des transferts de cultes: un sens méconnu du mot *aphídruma*», *Revue de philologie* 27 (1953), pp. 21-23; L. Robert, «Statues divines», *Hellenica* 13 (1965), pp. 119-124; M. Gras, «Le temple de Diane sur l'Aventin», *Revue des études anciennes* 99 (1987), pp. 47-61; I. Malkin, «Missionaires païens dans la Gaule grecque», en I. Malkin (ed.), *La France et la Méditerranée*, Leiden, 1990, pp. 42-52; «What is an Aphidruma?», *Classical Antiquity* 10, 1 (1991), pp. 77-96. Los dos textos antiguos pertinentes en este asunto son: Estrabón, VIII, 7, 2, y Diodoro, XV, 49.

Acaya fundar cerca de Éfeso un altar sobre el que pudiesen celebrar de nuevo sacrificios a ese mismo dios, proclamado señor de la *Paniónia*, la fiesta de «todos los jonios», federados en ese país llamado «Jonia» antes de convertirse en la Acaya de la época clásica. Para instalar en su nueva residencia cercana a Éfeso un santuario apto para servir de sede al Poseidón de «todos los jonios», la misión jonia, que por otra parte actuaba por consejo de Delfos, desea primero obtener la antigua estatua de Poseidón, y, a falta de ella, los enviados pronuncian el voto de llevar con ellos restos recogidos «en los antiguos altares de sus antepasados»[119]. Restos de un sacrificio que los propios embajadores jonios querrían ofrecer previamente, con los riesgos, muy serios, que las gentes de Heliké podrían esperar, al decir de un oráculo antiguo[120]. Así como la transferencia de un culto a través de la estatua o la copia de la estatua honrada en el santuario central es una práctica corriente[121], la reproducción de un altar llevándose «restos» supone una operación rara, por no decir única.

El otro documento, consignado en una ley sagrada de Cos de alrededor del 250 a.C.[122], confirma la rareza y la singularidad de un «clon» sacrificial, detallando con la misma minuciosidad de un legislador de Cirene la serie de gestos requeridos para instalar un altar anexo:

> Si se trata de fundar *(hidrŷsthai)* un altar, sea el que sea y para cualquier uso, que se ofrezca el sacrifico prescrito teniendo cuidado en entregarlo todo a las llamas. Cuando se haya consumido todo, se extingue utilizando vino. Se toman entonces los carbones ardientes, el fuego siempre vivo y la tierra alrededor del altar del que se transfieren las *cosas sagradas*. Tras haberlo colocado todo en una marmita, que sea transportado al nuevo altar[123].

Los tres elementos por lo tanto esenciales para implantar un nuevo altar son «restos» cuidadosamente señalados: carbones, fuego y tierra. No son restos del alimento sacrificial como los que la India antigua escoge valorar.

---

[119] Según la fórmula, más explícita, de DIODORO, XV, 49: *aphidrýmata... apò tôn arkhaíōn kaì progonikôn bōmôn*.

[120] DIODORO, *ibid.* Oráculo que va en el sentido de lo que significa, en diversas tradiciones, apoderarse de un territorio, ya sea ofreciendo secretamente un sacrificio en un altar determinado, o bien robando las partes de un sacrificio o los órganos vitales de una víctima en el lugar codiciado.

[121] Al menos en un cierto tipo de fundación analizado por I. MALKIN, «What is an Aphidruma?», cit., pp. 81-87 (foceneces, masaliotas y santuarios de Ártemis efesia).

[122] F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques*, cit., nº 154, B, ll. 11-15.

[123] En la línea 15, la palabra *aphidrýmata* está reconstituida por la huella de una *a* final. Designaría, según R. Herzog, «las cosas transferidas», es decir, los restos analizados *supra*.

Esta digresión aparente, pero que plantea la pregunta filosófica de la relación entre el fin, la huella y el comienzo cuya pertinencia para Apolo demostraremos más adelante[124], nos invita a distinguir, por una parte, los restos de la cocina del sacrificio y, por otra, los fragmentos tomados de un altar para fundar otro. El fuego de Hestia, el más implicado en las prácticas de comienzo y de fundación en Grecia, debe ser separado del fuego de los altares de Apolo, tan activo, pero de otra forma, en el proceso de creación de ciudades en la Magna Grecia y en las orillas del mar Negro. El Apolo de las Cenizas, de los altares hechos de sangre seca, es un dios de los restos, pero de los restos de sus altares alrededor de los cuales se afanan los matarifes, los adivinos y los que gozan de la compañía del dios «chisporroteante».

## *Los figoneros de Delfos y la muerte de Dioniso*

Yendo de los chisporroteos a las salpicaduras y a las manchas de los altares apolíneos, descubrimos de qué forma un dios, e incluso un gran dios[125], puede ocupar los polos opuestos de la *kníse*, humo fragante para el Olímpico de la *Ilíada* y vapores grasientos para el cocinero-matarife. Hay también, por supuesto, un Apolo de la comida, llamado «goloso», *osophágos*[126], que es un sinónimo de *knisoloikhós*[127]. Es un Apolo perfectamente a gusto en Delfos, en el santuario donde ya lo hemos visto mostrando a sus ministros cómo estar en el altar, asiendo el cuchillo de degollar con la mano derecha[128]. El mismo

---

[124] Cfr. cap. V, pp. 128-136.

[125] El mejor, *áristos*, de los dioses, como dice Homero (*Ilíada*, XIX, 413).

[126] En Elis, donde parece que recibe un culto, según Polemon (citado por ATENEO, VIII, 346b = fr. 70, ed. L. Preller).

[127] Sobre los compuestos «glotones» de *kníse*. cfr. ATENEO, III, 125d-e, citado por P. ELLINGER, *La Légende nationale phocidienne*, cit., p. 171, n. 114.

[128] Al final del *Himno homérico a Apolo*, 535-536. El cuchillo, el de Delfos, y su parte de «carnes sacrificiales» volverán a aparecer más adelante, cuando se hable de Neoptólemo. En la «cocina» de Apolo hay que hacer un hueco al trípode, instrumento esencial del oráculo délfico, pero que es en primer lugar, e incluso sobre todo, «un barreño montado sobre tres soportes entre los cuales es posible encender fuego para calentar agua o cocer los alimentos» (G. ROUX, *Delphes*, cit., pp. 119-122). El trípode culinario es el utensilio más común en el santuario délfico donde, sin embargo, funciona como «trono» del saber mántico: para «Temis» o para la Pitia o el propio Apolo. En su libro, ágil y siempre inteligente, *L'Oracle de Delphes*, cit., pp. 73-75, Marie DELCOURT expresa bien el enigma de este objeto, tanto marmita panzuda como «taburete de bar» para la Pitia en imágenes. El «chisporroteante» Apolo, es cierto, asocia estrechamente cocina y mántica; pero la carne cocida o el guiso no parece inspirar de la misma forma a los «videntes» del dios, en Delfos o en otros lugares. Sobre la homología entre el caldero y la cratera en su función funeraria, sirviendo ambos, aunque quizá el uno después de la otra, como urna para las cenizas del muerto, cfr. la puesta al día y las observaciones de P. SCHMITT-PANTEL, *La Cité au banquet*, cit., pp. 42-45.

Señor de Delfos al que Aristófanes invoca como príncipe de los sacrificadores, «afilando los innumerables cuchillos de Delfos e instruyendo a sus servidores en este oficio»[129], mientras que otro poeta, un trágico, habla de los «figoneros»[130] de Apolo en su taberna que domina Crisa. Dios voraz al que hay que figurarse aspirando, a la manera de su pequeño hermano Hermes, el aroma de las carnes asadas y quizás incluso cediendo al deseo de hacer pasar los trozos ardientes por su gaznate «sagrado»[131]. El dios de los sacrificadores y los matarifes entre el santuario de Pila y el altar de Pigmalión habita a ratos las alturas de Delfos. Se lo ve incluso, una noche de sacrificio, ir a recoger los restos de una cocina poco ordinaria[132]. Es obra de los Titanes en la tradición órfica, y la víctima es un dios niño, Dioniso, la potencia que comparte con Apolo el santuario de Delfos en su vocación panhelénica. La muerte de Dioniso ocupa un lugar central en la teología de los discípulos de Orfeo: articula las relaciones entre lo uno y lo múltiple en el plano teogónico; actúa sobre la antropogonía y el devenir de la especie humana[133]. En el movimiento sectario que rechaza tan violentamente la ciudad y sus valores político-religiosos, la historia de Dioniso y los Titanes se relata a través de procedimientos sacrificiales que es conveniente leer en relación con la elección de un género de vida pura y apartada de todo lo que parece pertenecer al sacrificio sangriento y alimenticio de la ciudad.

Enmascarados con yeso[134], los Titanes, un buen día, atraen al niño Dioniso tentándolo con fascinantes juguetes, una peonza, una bramadera, muñecas, tabas e incluso un espejo. Mientras el joven dios se queda asombrado por la imagen devuelta por el círculo de metal brillante, los Titanes lo golpean, lo degüellan con un cuchillo llamado *mákhaira*, descuartizan su cuerpo en siete trozos y se entregan a una cocina tan extraña respecto de la tradición culinaria habitual que le

---

[129] ARISTÓFANES, fr. 684, ed. Edmonds (= ATENEO, IV, 173d).

[130] *Karykkopoioí*, escribe Aqueo de Eretria en su *Alcmeón* (*Tragicorum Graecorum Fragmenta*, I, ed. Br. Snell, 1971, fr. 12, p. 119). Los sátiros de Aqueo sienten náuscas al ver a los delfios trocear *(peritémnontes)* a las víctimas, cocinarlas *(emageíreuon)* y ponerlas en salsa *(ekkarýkeuon)*.

[131] En el transcurso del sacrificio nocturno que ejecuta Hermes tomando dos víctimas entre las vacas robadas a Apolo, el olor agradable de las carnes *(odmè [kreáon])* lo turbaba (*Himno homérico a Hermes*, 130-132). A pesar de la fuerza de ese deseo, Hermes se abstiene, mientras que en la versión de [APOLODORO], *Biblioteca*, II, 10, 2, *devora* una parte, previamente cocida. Cfr. L. KAHN, *Hermès passe...*, cit., p. 62. Nada de *kníse* en el horizonte.

[132] Cfr. M. DETIENNE, «Orphée récrivant les dieux de la cité», en *L'Écriture d'Orphée*, París, 1989, pp. 126-127.

[133] Cfr. M. DETIENNE, *Dionysos mis à mort*, cit., pp. 161-217, así como P. ELLINGER, «La suie de la fumée des Titans», en *La Légende nationale phocidienne*, cit., pp. 147-195.

[134] Cuyo sentido es ampliamente analizado por P. ELLINGER, *La Légende...*, cit., pp. 154-161, 174-179.

será dedicado todo un «Problema» aristotélico. Los miembros de la víctima se arrojan a un caldero donde se ponen a hervir; tras ello, los Titanes los cogen, los ensartan en espetones y los ponen a asar. En pleno festín de carne hervida asada –lo que invierte el sentido del ritual sacrificial[135]–, surge Zeus, armado con el rayo, y golpea a los Titanes caníbales, que son reducidos a cenizas, o más exactamente fulminados, pero no sin dejar restos. Estos son de dos clases: primero el corazón[136], que se aparta a un lado y del que va a renacer Dioniso como el Primer Nacido proclamando el triunfo del Uno a través del desmembramiento de lo múltiple; luego «el humo del hollín»[137] que proviene de los asesinos quemados por el fuego de Zeus y del que va a nacer la especie humana, la de las ciudades con humeantes altares hechos de sangre y cenizas. Altares que, a ojos de los órficos, perpetúan la muerte horrible cometida por las potencias enmascaradas con yeso. La humanidad de los altares y de las ciudades ha brotado por lo tanto de los restos de matarifes-sacrificadores que son, de hecho, los asesinos de Dioniso niño. Apolo interviene con una tercera clase de restos en una versión que no excluye al corazón, pero que no hace referencia a la funesta aparición de los primeros hombres[138]. Son los trozos del cuerpo martirizado que son confiados al dios de Delfos. Apolo los recibe, bien de las propias manos de los asesinos, sin duda al final de una comida más ligera, bien por orden de Zeus, que le confía la tarea de enterrar los miembros o lo que queda de ellos. Apolo deposita los restos en un caldero que va a colocar en el centro de su

---

[135] El orden de lo asado después de lo cocido tiene un sentido explícito: el de una historia humana que progresa de un modo simple de cocción a otro más refinado y más civilizado. Cfr. M. DETIENNE, *Dionysos mis à mort*, cit., pp. 173-183. Negación por parte de los órficos de todo lo que podría indicar los aspectos positivos de lo sacrificial en sus operaciones.

[136] Sobre el corazón y su simbolismo para Dioniso y en el dionisismo: M. DETIENNE, *Dionysos à ciel ouvert*, París, 1986, pp. 89-99 y 116-118.

[137] No las cenizas, sino esta mezcla de vapor y de hollín que procede de los Titanes fulminados. Pierre ELLINGER, corrigiendo el error tradicional, ha explorado ampliamente los vapores de esta materia origen de la especie humana, que está hecha de ella (*La Légende nationale phocidienne*, cit., pp. 159-174). De este lado de los vapores pesados de grasa, connotados por la *knîse* en su polo negativo, está esta mezcla de humo acre, maloliente y de «residuo negruzco, color de duelo, que sólo sube hacia el cielo para volver a caer sobre la tierra, donde da origen a la raza humana» (*ibid.*, p. 173). Señalemos, sin discutirlo aquí, el análisis propuesto por L. BRISSON, «Le corps "dionysiaque". L'anthropologie décrite dans le *Commentaire sur le Phédon de Platon* (I, par. 3-6) attribué à Olympiodore est-elle orphique?», en *Sophiès maiètores. Hommages à Jean Pépin*, París (Études agustiniennes), 1992, pp. 481-499. Análisis que llega a la conclusión del carácter «alquímico» y tardío de la expresión *aithálē tôn atmôn* (un «sublimado» de vapores húmedos) y sugiere (p. 497) «el siglo I o II d.C.» para esta relación del origen de la especie humana con los castigos infligidos por Zeus a los Titanes, que habían matado a Dioniso y devorado sus miembros.

[138] CALÍMACO, fr. 634, ed. R. Pfeiffer; *Orphicorum fragmenta*, fr. 35, ed. Kern. Cfr. M. DETIENNE, *L'Écriture d'Orphée*, cit., pp. 126-127.

profética morada al lado del trípode. O bien, para obedecer a Zeus, entierra los despojos de su hermano en el santuario pítico donde, según una tradición muy firme, se eleva la tumba de Dioniso. En esta versión, también órfica, la cohabitación de Apolo y Dioniso en Delfos comienza con los restos de un sacrificio especialmente sangriento cuya culpabilidad recae en primer lugar sobre los Titanes.

Apolo se comporta, por lo tanto, como enterrador[139] lo que indica, en este caso, su gusto por las sobras del altar, pero al que sus virtudes de «sacrificador-matarife», en Delfos como en otros lugares, no pueden salvar completamente del oprobio lanzado por los discípulos de Orfeo sobre todos los que, de cerca o de lejos, están relacionados con la odiosa cocina de los altares y los sacrificios sangrientos. Estos mismos «órficos» sin duda no pueden dejar de saber que el gran dios de Delfos da prueba en su santuario de una voracidad tal que en sus altares es necesario prever una parte de carne para «el cuchillo», y que algunos de sus huéspedes, se dice, habrían sido incluso degollados en su morada como vulgares víctimas de su mesa. El Apolo chipriota de los matarifes lleva directamente hacia el dios de los asesinos, tan cercano del caminante violento establecido al pie del Parnaso.

---

[139] O como portacadáveres, en el caso de Sarpedón (*Ilíada*, XVI, 666-675), cuyo cadáver adornado lleva a Sueño y Tránsito. Varios de sus altares son también «tumbas» (como en Amiclas con Hiacinto; en Delfos con Neoptólemo). Desde la *Ilíada* (XXI, 459), Apolo es el que «da la muerte» *(apollynai)*.

4

# PRÍNCIPE DE LA COLONIZACIÓN: ARQUEGETA

Cirene a la luz del alba. En la costa libia, cerca del templo de Apolo, el laurel se estremece, las altas vigas del santuario tiemblan, las puertas se tambalean: el pie de Apolo las ha golpeado[1]. El dios llega, entra en su morada: día de epifanía, día de fiesta, canta Calímaco. Como otros Olímpicos, Apolo viaja, va, viene[2]. «Epidémico» y «apodémico», como dicen los griegos[3]. Pero el dios de Cirene no tiene nada de nómada; una vez establecidos sus santuarios e instalados sus templos, Apolo se desplaza con ritmos y trazados regulares[4]. Desde Delfos o Licia, hace largos viajes migratorios en dirección al país de los hiperbóreos.

Así se lo cruzan los Argonautas antes de llegar a Heraclea[5]. Tras el paso de las Simplégades, han navegado toda la noche. Entran en el puerto de la isla desierta de Tinia al mismo tiempo que las primeras luces del alba. En este momento preciso que los hombres al despertarse llaman «la punta del día» *(amphilýkē)*[6], Apolo aparece: «Llega

---

[1] CALÍMACO, *Himno a Apolo*, 1-7, ed. Fr. Williams (*A Commentary*, Oxford, 1978). Cfr. también Cl. CALAME, «Narration légendaire et programme poétique dans l'*Hymne à Apollon* de Callimaque», *Études de lettres* (octubre-diciembre 1992), pp. 41-66, y más recientemente, *Mythe et histoire dans l'Antiquité grecque. La création symbolique d'une colonie*, Lausana, 1996, muy rica en lo referente a la tradición sobre Cirene y el entrecruzamiento de los relatos de fundación.

[2] Ister, discípulo y compatriota de Calímaco, compuso una obra sobre las «epifanías» de Apolo (*FGrHist*, 334, fr. 50-52, ed. F. Jacoby).

[3] Cfr. M. DETIENNE, *Dionysos à ciel ouvert*, cit., pp. 12-14; 101-102.

[4] A diferencia de Apolo, dios cuya dignidad olímpica es reconocida, Dioniso pasea por todas partes la máscara extraña de una potencia inclinada a hacer que se reconozca su calidad de divinidad olímpica frecuentemente desconocida, cuando no negada.

[5] APOLONIO DE RODAS, *Argonáuticas*, II, 669-719. Cfr. R. HUNTER, «Apollo and the Argonauts, Two Notes on Ap. Rhod. 2 669-719», *Museum Helveticum*, 1986, pp. 50-60.

[6] APOLONIO DE RODAS, *Argonáuticas*, II, 671.

de Licia para irse lejos entre el innumerable pueblo de los hiperbóreos [...]. Bajo sus pasos, la isla entera se estremecía, las olas rompían en la orilla»[7]. Un Apolo del alba, apenas entrevisto. Inmediatamente se va, alcanzando el horizonte de un solo paso. Tras él, en la playa, los Argonautas se afanan. Levantan un altar en la orilla[8], preparan un sacrificio sangriento en honor del dios surgido al mismo tiempo que la primera claridad.

En Delfos, cada año, Apolo vuelve a su reino oracular. Ha pasado el invierno en la mesa de los hiperbóreos. El día de su aniversario, el séptimo día del mes *Býsios*[9] más exactamente, Apolo retoma sus consultas mánticas. También en Mileto, en Delos, sus llegadas y partidas son saludadas con sacrificios. Apolo ama las epifanías, ya sean solemnes o furtivas. Un pestañeo y los compañeros de Jasón distinguen los racimos dorados de sus bucles que se mecen mientras camina[10]. Mientras que al pie del Parnaso, subiendo desde la arena de Crisa, el Arquero glorioso destaca en medio de valiosos trípodes, semejante a un astro que luce en pleno día[11]. El mismo dios, justamente denominado en esta ocasión «Resplandeciente», *Aiglḗtes*[12], hace aparecer para los Argonautas, hundidos en la noche y la tempestad, una isla llamada de la Aparición, la isla de *Anáphē*. Es una de las Espóradas, en la que el sueño de uno de los compañeros de Jasón va a engendrar a muy largo plazo la fundación de Cirene, en cumplimiento de un oráculo de Apolo rememorado, vuelto a la luz, mientras caminaba silencioso en la sombra[13].

Precisamente el Apolo cantado por Calímaco con ocasión de la fiesta de las *Kárneia*[14] reina sobre la ciudad de Cirene. Es su dios «arquegeta», según el título otorgado por Píndaro y confirmado por la epigrafía[15]. En Delfos Febo indicó[16] el lugar a Bato y condujo al fun-

---

[7] *Ibid.*, II, 674-676.

[8] *Ibid.*, II, 686-693. Altar *epáktios*, como el que erigen los cretenses siguiendo las órdenes de Apolo y como muchos otros altares elevados por los fundadores de colonias.

[9] En los primeros tiempos de oráculo, el siete de *Búsios* era el único día para interrogar a Apolo. Cfr. G. Roux, *Delphes*, cit., pp. 71-75.

[10] Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, IV, 676-677.

[11] *Himno homérico a Apolo*, 440-445.

[12] Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, IV, 1716.

[13] *Ibid.*, IV, 1731-1764.

[14] El *himno* es «ritual» por la elección de la fiesta, la más importante de Cirene en honor de Apolo. Sin duda no fue escrito para ser ejecutado el día de las Carneas, Fr. Williams (*A Commentary*, cit., 2-3) tiene razón en insistir en ello.

[15] Píndaro, *Píticas*, V, 60 (*archagêtas... Apóllōn*), así como la «Estela de los Fundadores» (*SEG*, IX, 3, l. 10; cfr. l. 19, el Pitio y su santuario para la publicación de la estela) con los análisis de Fr. Chamoux, *Cyrène sous la monarchie des Battiades*, París, 1953, pp. 105-114.

[16] Calímaco, *Himno a Apolo*, 65. *Phrázein*, con su doble sentido: señalar un lugar, indicar una dirección y, al mismo tiempo, pronunciar una palabra oracular. Cfr. cap. VI, pp. 165-166.

dador humano, *oikistḗr*[17], haciendo volar el cuervo por la derecha: Apolo Cuervo *(kórax)*, como lo llama una dedicatoria de Cirene de alrededor del 550 a.C.[18] El tiempo de las Carneas ha llegado. Los cerrojos de las puertas se abren solos, las llaves del templo giran, se alzan cantos y danzas, la ciudad entera «crece»[19] a la vista de su dios. El orden se establece en el himno, y Calímaco desciende de Bato: que los jóvenes hagan sonar la cítara, resonar el suelo con sus pasos, «si quieren llevar a cabo las bodas, cuidar sus blancos cabellos, y que las murallas sigan firmes sobre los antiguos cimientos»[20]. Acogidos por aquellos que son «la primavera del año», Apolo viene a confirmar la solidez de los cimientos colocados en los comienzos de Cirene.

### *Abrir el camino: entre el exégeta y el carnero*

Ante Bato y sus compañeros, el Apolo de Delfos abre el camino. Activamente, y en todos los sentidos del verbo elegido por Calímaco: *hēgeîsthai*[21]. Apolo va a la cabeza, dirigente, líder, igual que en la batalla contra los aqueos, en el asalto lanzado contra el baluarte de los griegos. El dios va ante Héctor, en el que ha «despertado» un furor inmenso. Égida en mano, recordando que es el protector de Héctor –«tú y tu alta ciudad»–, Apolo «muestra el camino a su gente» *(hēgḗsato laón)*, se la abre allanando los obstáculos al paso de los carros[22]. *Hēgemṓn* es también el título oficial del Apolo fundador de ciudades, por ejemplo en Fasis[23], colonia oficial de Mileto fundada en compañía de un milesio llamado Temistágoras[24], nombre que no es de tan mal augurio. En el propio Mileto, así como en Calimna, Apolo es *Prokathēgemṓn*, variante enfática de un *Hēgemṓn*, que traza el camino de un extremo a otro como postillón[25].

---

[17] *Ibid.*, 66-67.

[18] L. Gasperini, «Nuove dediche vascolari all'Apollo di Cirene», *Quaderni di archeologie, Lybia* 17 (1995), pp. 5-12.

[19] Calímaco, *Himno a Apolo*, 10.

[20] *Ibid.*, 14-15. Primera evocación en el *Himno* de la «muralla», *teîkhos*, la muralla de la ciudad y la solidez de sus antiguos cimientos, *thémethla*, colocados por el dios arquegeta o, al menos, con su ayuda. En 63, vuelta de las «murallas» del altar, paradigma de la ciudad.

[21] *Ibid.*, 66.

[22] *Ilíada*, XV, 306-311.

[23] El único testimonio epigráfico conocido en Fasis es la dedicatoria de una copa del siglo v a.C.: «Pertenezco a Apolo *Hēgemṓn* de Fasis». Cfr. N. Ehrhardt, *Milet und seine Kolonien*, Francfort, 1983, p. 85, y O. Lordkipanidzé, «La Géorgie et le monde grec», *BCH* 98 (1974), pp. 897-920.

[24] Según Pomponio Mela, I, 180. Temistágoras figura en la lista de los estefanóforos de Mileto en el año 521-520: *Milet*, ed. Th. Wiegand, *III, Das Delphinion in Milet. Die Inschriften*, ed. A. Rehm, Berlín, 1914 (desde ahora *Milet*, I, 3), n.º 122, I. 6.

[25] En Calimna: *BCH*, 8, 1884, 28, n.º 1. En Mileto: *Milet*, I, 3, nº 134. Mientras que es *Hegḗtor* en Argos, según *Schol.* Kgloeat *in Theocritum*, 5, 83b.

El Apolo *Hēgemṓn* asume una doble orientación semántica. La primera lleva hacia el Exégeta, hacia la cualidad reconocida al amo del oráculo. Después del sentido de llevar, conducir, dirigir, *hēgeîsthai* pronto significa pensar y juzgar, en relación con la autoridad del que dirige operaciones que implican cálculo y plan[26]. En el compuesto del que viene la palabra «exégeta», el sentido de dirigir, de gobernar, se mantiene al lado del de exponer, desarrollar un encadenamiento de palabras[27], trazar un camino de palabras, como conviene a un dios radicado en un oráculo fundado así. El Exégeta de Delfos está muy cerca del *Hēgemṓn* en la llanura de Troya. La segunda orientación semántica explora las afinidades entre el conductor y el roturador, entre el *hēgemṓn* y un animal cuyo comportamiento une los valores de la domesticación, la roturación y la dirección de otros. En la *Ilíada*, por dos veces aparece una silueta de carnero, animal llamado *ktílos*[28]. Una primera vez, cuando a instancias de Eneas, llegan los jefes de los troyanos, «hegemones», a los que la tropa en armas sigue como «las ovejas caminan tras el carnero, *metà ktílon*», cuando van a beber tras volver de pastar[29]. Es cuando Helena en medio de los ancianos sobre las murallas de Troya reconoce a los principales jefes del ejército griego: Menelao, Diomedes, Agamenón y el que es una cabeza más bajo que el Atrida Agamenón, pero que en cambio es más ancho de pecho y espalda. «Va como un carnero, *ktílos*, recorriendo las filas de sus hombres. Tiene todo el aire del macho de espeso pelaje pasando revista a su gran rebaño de ovejas blancas»[30]. Efectivamente, es el hijo de Laertes, ha crecido en el país de Ítaca sobre su suelo rocoso, es experto en estratagemas y en pensamientos sutiles. Ulises a la cabeza de su contingente, como *hēgemṓn*, se parece al noble jefe del rebaño, al poderoso carnero siempre en cabeza, que va el primero a grandes pasos y bajo cuyo vientre - un día de angustia - Ulises, agarrado a su retorcido pelo con las manos, consigue escurrirse entre los dedos del Cíclope[31].

---

[26] Semántica analizada por Émile BENVENISTE, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, I, París, 1969, pp. 151-154; II, p. 128 [ed. cast.: *El vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983]. Los *Hēgḗtores* están emparejados con los *Médontes* en la epopeya homérica: cfr. *ibid.*, II, pp. 123-142. Volveremos sobre el Apolo Exégeta, cap. VI, pp. 189-195.

[27] Tucídides da fe de la unidad semántica entre *hēgeîsthai* y *exēgeîsthai*; P. HUART, *Le Vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'oeuvre de Thucydide*, París, 1968, pp. 272-277. Cfr. cap. VI, pp. 191-192.

[28] Cfr. la documentación sobre *ktílos-ktízein* reunida por M. CASEVITZ, *Le Vocabulaire de la colonisation en grec ancien*, cit., pp. 241-244.

[29] *Ilíada*, XIII, 492.

[30] *Ilíada*, III, 196.

[31] *Odisea*, IX, 449. *Hēgemṓn* o *arkhós* es el título reservado al animal que guía el rebaño (por ejemplo, una *tríttoia*) de víctimas para el sacrificio o que conduce al fundador hasta el lugar donde fundará una ciudad inaugurada con un sacrificio: *Boûs Hēgemṓn*, *Boúarkhos*, o incluso *Boûs Hḗrōs*.

Ulises-Metis, que se hizo llamar en la caverna Ulises-*Oûtis*, Ulises-Nadie, saliendo el último tras haber salvado a sus últimos compañeros.

Por sus afinidades con la raíz del nombre del *ktístēs*, el fundador, la palabra *ktílos* que designa al carnero evoca en un mundo doméstico y pastoril el desmoche, la roturación lenta, obstinada, a la que se entrega el rebaño caminando bajo la dirección de su guía[32]. El modelo de un animal a la vez jefe, guía y roturador tan cercano al fundador parece ser capaz de relacionar diferentes figuras que atraviesan el dominio de Apolo entre Mégara, Cirene y Esparta. Figuras o mejor siluetas, hasta tal punto están carcomidas por la naturaleza fragmentaria de las glosas al margen de un Apolo muy seguro de su función de arquegeta.

Una primera silueta aparece en el esbozo de un Apolo del camino, *Aguieús*. A mediados del siglo v a.C., un ciudadano de Mégara, llamado Dieuquidas, decide poner por escrito las antigüedades de su ciudad, sus historias, sus mitos, sus costumbres[33]. Quizá este anticuario-historiador se inclina por descubrir aquí y allá la huella de los dorios, su firma en prácticas, en costumbres amablemente compartidas por los griegos. Así, la efigie llamada comúnmente *Aguieús*, la piedra cónica erguida, le parece una ofrenda, un *anáthēma*, «de los dorios que habitaban en Mégara». Como prueba –parece decir Dieuquidas (pero el relato vacila de una «cruz» filológica a otra)– que, «en recuerdo de sus expediciones militares, dirigidas por un *phásma*, por un aparición divina, los dorios, por "mimetismo", levanten piedras cónicas, *aguiaí* que jalonan los caminos»[34]. Una forma sobrenatural abre camino a un ejército en marcha y en este contexto, a la vez megarense y dorio, el *Aguieús* de Dieuquidas parece hacer eco al Apolo llamado *Kárneios*.

Desde Esparta a Cirene pasando por Tera, las Carneas de Apolo son una gran fiesta de la ciudad en armas, asociada a la tradición del retorno de los Heráclidas[35]. Tradiciones en plural que ponen en esce-

---

[32] Michel CASEVITZ (*Le Vocabulaire de la colonisation*, cit., 241-244) entiende el valor activo de *ktílos* de otra forma: el animal domestica a los otros y por lo tanto se hace obedecer: es el jefe y el guía.

[33] Cfr. L. PICCIRILLI, *Megarika. Testimonianze e frammenti*, Pisa, 1975. En especial Dieuquidas, F2a, F2b, dos fragmentos relativos al *aguieús*. El *aguieús* lleva la huella de los dorios, es la tesis de Dieuquidas en F2a.

[34] DIEUQUIDAS, F2b: «*toútois gàr epì tàs stratiàs phásmatos hoi Dōrieîs apomimoúmenoi tàs aguiàs histâsin éti kaì nŷn tôi Apóllōni*».

[35] Cfr. S. WIDE, *Lakonische Kulte*, Leipzig, 1893, pp. 63-87; H. JEANMAIRE, *Couroi et courètes*, París, 1939, pp. 524-526; A. BRELICH, *Paides et Parthenoi*, Roma, 1969, pp. 148-153 y 179-187; B. SERGENT, *L'Homosexualité dans la mythologie grecque*, París, 1984, pp. 137-145 (que insiste en la relación pederástica entre Apolo y Carno según la versión de PRAXILA; *Poetae Melici graeci*, fr. 753, ed. D.-L. Page). Nuestra lectura, realizada entre 1991 y 1992, coincide en más de un punto con la de I. MALKIN, *Myth and Territory in the Spartan Mediterranean*, Cambridge University Press, 1994, pp. 149-152. Caminos paralelos y amistosos, estimulados por las notas de M. CASEVITZ (cfr. n. 32).

na las aventuras de *Kárnos* o *Kárneios*, compañero adivino o sacerdote de Apolo. En Sición, donde los sacerdotes de Apolo Carneo tienen rango de magistrados epónimos, los primeros en dignidad como sus homólogos en Cirene[36], la poetisa Praxila relata en el siglo V a.C. el rapto de Carneo por Apolo, y cómo se convirtió en amante del dios y en su adivino perfecto[37]. En la versión de Conón, en sus «narraciones mitológicas», Carneo es calificado de *phásma*, de aparición divina de su dios, Apolo[38]. Para otros, en Esparta, Carneo reside en la morada de un adivino llamado *Kriós*, Carnero, mezclado por su hija en el retorno de los Heráclidas[39]; y Carneo, que lleva el título, parece que honorífico, de «colono residente», *oikétes*, recibe honores antes incluso del retorno de los Heráclidas. El adivino que lo acoge en el seno de los espartanos, ¿es una figura especular de Carneo o no es más que un nuevo trampantojo como el modesto lécito que ofrece la imagen insólita de un pilar sobre el que está grabado el nombre de Apolo *Kárneios*, aquí como *Aguieús*[40]?

## *Los infinitos malentendidos de los Heráclidas*

Son los relatos sobre los Heráclidas los que ponen en escena con el mayor cuidado mítico las aventuras de un ejército en marcha[41]. Aventuras y desventuras de una tropa hostigada por la voz de Apolo y el enigma de sus oráculos. Los descendientes de Heracles parecen golpeados por el exilio, desterrados, obligados a vivir en Dóride de donde proviene su sobrenombre de dorios y luego, entre los modernos, su reputación de invasores históricos[42]. Un día, repentinamente, el oráculo ordena a los Heráclidas ir hacia la tierra de sus padres[43]. Apenas se han puesto en movimiento cuando grandes desgracias los detienen[44].

---

36 Cfr. Éd. WILL, *Korinthiaka, Recherches sur l'histoire et la civilisation de Corinthe, des origines aux guerres médiques*, París, 1955, pp. 262-265.

37 PRAXILA, fr. 753, ed. L.-D. Page.

38 Conón, en *FGrHist*, 26F1, Fábula 26, ed. F. Jacoby. Es sacerdote de Apolo en [APOLODORO], II, 8, 2.

39 PAUSANIAS, III, 13, 3.

40 A.B. COOK, *Zeus*, cit., III, 2, p. 996.

41 Cfr. C. ROBERT, *Die griechische Heldensage*, II, Berlín, 1921, pp. 648-675, en especial pp. 656-664, así como H. W. PARKE y D. E. W. WORMELL, *The Delphic Oracle*, I, Oxford, 1956, pp. 55-57; II, pp. 117-121.

42 Cfr. el aún excelente ensayo de Édouard WILL, *Doriens et Ioniens. Essai sur la valeur du critère ethnique appliqué à l'étude de l'histoire de la civilisation grecque*, París, 1956. Más recientemente, D. MUSTI (ed.), *Le origini dei Greci. Dori e mondo egeo*, Roma-Bari, 1985.

43 ISÓCRATES, *Arquidamo*, 17 (H. W. PARKE y D. E. W. WORMELL, *The Delphic Oracle*, cit., II, pp. 117-118). Apolo no responde a la pregunta planteada y sorprende a los Heráclidas.

44 Relato detallado de [APOLODORO], *Biblioteca*, II, 8, 2-5.

Consultado Apolo, les hace saber que han partido antes de tiempo[45]. Los Heráclidas, escarmentados, establecen sus cuarteles de invierno a la altura de Maratón[46]. Cincuenta años más tarde, de nuevo desean ponerse en movimiento. ¿Cómo volver? El oráculo les responde que esperen «el tercer fruto»[47]. Convencidos de haber entendido bien, tres años más tarde se ponen en camino. Fracaso, son vencidos, reducidos a la esclavitud. Y los descendientes de los vencidos vuelven a Delfos. La misma respuesta. Insisten[48]. Apolo consiente en explicarles la equivocación que han cometido. «El tercer fruto» quiere decir «la tercera generación».

Otro oráculo sale a la superficie: acerca del camino a seguir, «paso angosto sobre el agua», «estrecho»[49]. Llegado el momento, los Heráclidas se embarcan, o al menos quieren embarcarse. Su jefe es fulminado por el rayo, el ejército queda desconcertado[50], cuando de repente surge un adivino recitando oráculos y como poseído por un dios[51]. Los Heráclidas intuyen una trampa. Uno de ellos, un tal Hípotes, no duda: con un tiro de jabalina, mata al falso adivino. Consecuencia inmediata: destrucción de la flota, una escasez espantosa, derrota de los Heráclidas[52].

Retorno a Delfos: han matado estúpidamente al adivino enviado de Apolo, se llamaba Carno y debía enseñarles el camino[53]. Diez años de exilio para el asesino. Que los otros esta vez tomen como guía, como *hēgemṓn*, al «hombre de los tres ojos»[54]. Va a venir a su encuentro[55], pero hay que identificarlo: un hombre montado en un caballo tuerto. Se llama *Óxylos*, ha cometido un asesinato, vuelve del exilio. El «hombre de los tres ojos» llevará a cabo lo que el enviado de Apolo, su *phásma*, hubiera debido realizar: llevar a los Heráclidas a la victoria. Y una vez conquistado el Peloponeso, los descendientes de Heracles ejecutan los gestos de una refundación: elevan tres altares para el Zeus de sus padres, ofrecen sacrificios y echan a suertes los territorios conquistados[56].

---

45 *Ibid.*, II, 8, 2: *plēthorà, prò toû déontos*.

46 Entre tanto tiene lugar la muerte de Licimio a manos de Tlepólemo, uno de los Heráclidas. El asesino es exiliado y fundará *(oikízein)* una primera ciudad en Rodas: *Ilíada*, II, 661-668.

47 *Biblioteca*, II, 8, 2: *trítos karpós*.

48 Esta vez, Témeno *acusa* a Apolo de la muerte de su padre y de las desdichas de los Heráclidas.

49 H. W. Parke y D. E. W. Wormell, *The Delphic Oracle*, cit., II, p. 118 (n.° 289): *di' hodoío stenygrôn*. Respuesta a la pregunta: «¿Por dónde, qué camino seguir?».

50 Seguimos la versión de la *Biblioteca*.

51 *Biblioteca*, II, 8, 3: *ephánē... mántis khresmoùs légōn kaì entheázōn*.

52 *Ibid.*, II, 8, 3.

53 Pausanias, III, 13, 4.

54 *Biblioteca*, II, 8, 3: *khrḗsasthai hēgemóni tôi triophthálmōi*.

55 H.W. Parke y D.E.W. Wormell, *The Delphic Oracle*, cit., II, p. 120 (n° 295): *ekéleuse tòn apantḗsanta autoîs hēgemóna poiḗsasthai*.

56 *Biblioteca*, II, 8, 4. Refundación: *hidrýsthai bōmoùs; thýein; klēroûsthai tàs póleis*. Otra indicación para *Óxylos*: el que da el oráculo de buscar al «Pelópida» como *synoikistḗs*, como «cofundador» (Pausanias, V, 4,3 = Parke y Wormell, *op. cit.*, p. 120 [n.° 294]).

Adivino-guía, aparecido ante los Heráclidas en marcha, Carno, en su calidad de enviado de Apolo, se convierte en el héroe de una fiesta que conmemora el avance de una tropa armada[57]. Según algunos ritualistas antiguos, las Carneas se desarrollan a imitación, *mímēma*, del adiestramiento al que son sometidos los jóvenes espartanos, incorporados de forma ejemplar a un equipo, llamado «rebaño», *boúa*. El ritual dura nueve días. Agrupados por novenas, en nueve emplazamientos llamados *Skiádes* y que se parecen a tiendas, los actores comen juntos, ejecutando cada movimiento bajo las órdenes de un heraldo[58]. En un momento preciso de la fiesta, cinco jóvenes se lanzan a la persecución de un personaje «enmascarado», cubierto de cintas de lana: «aparición», *phásma*, de un «daimón conductor»[59]. Figura festiva a la que responde en en orden más estático del culto el santuario de *Kárnios (Kárneios)*, llamado «de las cintas», *Stemmatíos*, a la manera de una estatua divina. Santuario que se alza en el camino que va de Esparta a Arcadia[60].

### *Para el que maneja bien la lengua, comenzar y dirigir*

Otros datos insisten en ello: el principal oficiante de las Carneas llevaba el nombre de Conductor, *Hagétēs*[61], mientras que la propia fiesta sería denominada *Hagētória*[62], derivado de un nombre familiar del Apolo espartano, llamado *Hagḗtōr*[63], conductor en un lugar en el que está asociado a Ártemis *Agrotéra*, del mismo modo que en otro lugar, también en Esparta, el *Kárneios* hace pareja con su hermana llamada *Hēgemónē*[64], Ártemis Conductora, y quizás esta vez sobre todo en el campo político. Hasta en los oráculos recibidos por los Heráclidas tras el asesinato accidental del adivino, que al fin y al cabo se adelantaba para ser un conductor divino, vuelve la figura del Guía, del Hegemón: tras diez años de exilio, volverán a encontrar en el camino al que por fin los llevará a su meta[65].

En el himno de Calímaco, el guía, el *hēgemṓn* que abre camino a Bato, pertenece al cielo oracular de Delfos. Es el cuervo apolíneo o

---

57 *Stratós* en la *Biblioteca*.

58 DEMETRIO DE ESCEPSIS (fr. 1, ed. Gaede), en ATENEO, IV, 141 e-f: *mímēma... stratiōtikês agōgês*.

59 HESIQUIO, *s.v. karneâtai; stemmatiaîon; dikélon*. Cfr. H. JEANMAIRE, *Couroi et courètes*, cit., p. 525.

60 PAUSANIAS, III, 20, 9.

61 HESIQUIO, *s.v. Hagétes*.

62 *Ibid.*, *s.v. Hagetória; s.v. Hagḗtes*.

63 *IG*, V, 977.

64 PAUSANIAS, III, 14, 6. En Esparta, en las expediciones militares, es Zeus *Hēgemṓn* quien abre camino: JENOFONTE, *La república de los lacedemonios*, 13, 2-3.

65 *Biblioteca*, II, 8, 3.

Apolo bajo la forma de un cuervo[66]. Pero, más que *Hēgemṓn*, la palabra que hizo fortuna para el Apolo Fundador es *arquegeta*[67]. Conocemos tres clases de arquegetas: dioses, héroes y mortales. Mortales y dioses tienen los rasgos mejor definidos, mientras que los héroes calificados de arquegetas[68] parecen venir de horizontes separados. La categoría de arquegeta asocia a la imagen del que conduce el valor doble de *árkhein*: comenzar y dirigir, el origen en el orden temporal con la primacía en el orden social[69]. En principio, cada uno de los dioses puede pretender tanto el título de arquegeta como el de potencia políade, primera en el panteón de una ciudad concreta. Sin embargo, es uno solo de los Olímpicos el que parece tener el monopolio del estatuto de arquegeta: Apolo[70]. Ni Ártemis ni Atenea[71] sueñan con hacerle competencia. Entre los grandes ausentes de la lista de arquegetas, dos destacan especialmente: Deméter, la diosa vagabunda, la errante, la que ama los caminos abiertos en la tierra de los comedores de pan y que se rodea de «misioneros» de una ciudad a otra[72]; pero sobre todo Poseidón, el cómplice de Apolo en varias fundaciones y que se mantiene continuamente en el horizonte de la actividad arquegética de su sobrino[73].

Entre la quincena de ciudades, conocidas hasta el momento, en que Apolo es calificado de arquegeta, unas se encuentran en Sicilia y el sur de Italia, como Naxos o Regio, y otras en Asia Menor: Halicarnaso y Hierápolis en Frigia, pero también Cirene en la costa libia, Cícico en la Propóntide y, al lado de la Grecia continental, Egina y Mégara.

---

66 CALÍMACO, *Himno a Apolo*, 66-67.

67 Varias investigaciones independientes, aparecidas en los mismos años, se han aproximado a los problemas del arquegeta: la palabra, en M. CASEVITZ, *Le Vocabulaire de la colonisation*, cit., pp. 246-248; el catálogo mejor documentado, en W. LESCHHORN, *Gründer der Stadt Studien zu einen politisch-religiösen Phänomen der griechischen Geschichte*, Stuttgart, 1984, pp. 360-373 y *passim*; el análisis de los conceptos, en I. MALKIN, *religion and Colonization in Ancient Greece*, cit., pp. 241-250.

68 Volveremos sobre ello más adelante: cap. V, pp. 117-149.

69 Ir en primer lugar: *Ilíada*, V, 592. Tomar la iniciativa de la ruta: *Odisea*, V, 273. Mandar: *Ilíada*, XVI, 65.

70 En el catálogo de W. LESCHHORN (*Gründer der Stadt*, cit., pp. 360-363), Apolo va en cabeza con veintiséis ocasiones. Ártemis es *Arkhēgêtis* solamente dos veces (Magnesia del Meandro, Éfeso).

71 Atenea, por exceso de «poliadismo» y por vinculación exclusiva a los Autóctonos, es apenas tres veces *Arkhēgêtis* (Atenas, Epidauro, Lemnos: W. LESCHHORN, *Gründer der Stadt*, cit., p. 364).

72 Cfr. Fr. de POLIGNAC, «Déméter ou l'altérité dans la fondation», en M. DETIENNE (ed.), *Tracés de fondation*, cit., pp. 289-300.

73 Cfr. cap. I, pp. 22-25; cap. VI, pp. 185-187. El único que parece hacer competencia a Apolo es Heracles, mitad dios y mitad héroe. El Heracles explorador y civilizador a su manera, el Heracles de la Magna Grecia, matador de moscas y de monstruos, fundador de Crotona, arquegeta en Esparta. Incluso lo vemos fundar una ciudad con Apolo: Gytheion, en Laconia (PAUSANIAS, III, 21, 8).

Junto con Corinto, su vecina, Mégara desempeña, desde el siglo VIII a.C., un papel activo en la primera colonización[74]. Mégara Hyblea, en Sicilia, se funda poco después de Ischia en el sur de Italia, alrededor del 730. Luego vendrán Selinunte, fundada por Mégara Hyblea, y en el mar Negro Callatis y Heraclea, sin olvidar Calcedón y Bizancio en el Bósforo. El Apolo de Mégara reina a la vez sobre una ciudad griega del continente[75] y sobre una serie de colonias, la más antigua de las cuales, Mégara Hyblea, explorada por los arqueólogos desde hace varios decenios, ha revelando el plano de una colonia fundada sobre la división del suelo en lotes con un emplazamiento reservado para el *agorá*[76].

Es en el paisaje de la primera Mégara donde Apolo se muestra mejor como arquegeta, y en toda su complejidad. «Señor Febo, eres tú en persona quien ha construido las murallas de nuestra ciudad alta *(pólin ákrēn)*, para el placer de Alcátoo, hijo de Pélope. También te corresponde rechazar lejos de esta ciudad al ejército en marcha de los medos y su orgullosa locura, con el fin de que con alegría, cuando vuelve la primavera, la muchedumbre en tu honor lleve en procesión las brillantes hecatombes. Y todos se deleitan con la cítara, danzan y cantan el peán, mientras que los coros y los gritos rodean tu altar. Grande es mi temor cuando veo la estupidez de los griegos y las guerras civiles que los desgarran. Tú al menos, Febo, protege esta ciudad que es la nuestra y presérvale tu favor»[77]. En las tradiciones poéticas de Mégara recogidas bajo el sello de Teognis, el dios «que maneja bien la lengua y los pensamientos»[78] extiende sobre la ciudad su mano derecha. Apolo es el garante de la fundación «armoniosa»: altas murallas, grandes hecatombes, danzas, cantos, música alrededor de sus altares. Al dios arquegeta le corresponde alejar a los medos y su des-

[74] Cfr. K. HANELL, *Megarische Studien*, Dis. Lund, 1934; L. PICCIRILLI, *Megarika. Testimonianze e frammenti*, Pisa, 1975; A. MÜLLER *et al.*, «Chronique d'une journée mégarienne. De Nisée à Mégare», *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome* 85, 1 (1983), pp. 617-650; Th. J. FIGUEIRA y G. NAGY (eds.), *Theognis of Megara: Poetry and the Polis*, Baltimore, 1985.

[75] La única, parece, como observa K. HANELL, *Megarische Studien*, cit., pp. 88-89. En Egina, es cierto, Apolo lo haría también con el título de *Oikistés* (*Escolios a Píndaro, Nemeas*, V, 81).

[76] Una única referencia, pero que da acceso a toda la bibliografía: las densas reflexiones de M. GRAS, «Aspects de la recherche sur la colonisation grecque. À propos du Congrès d'Athènes: notes de lecture», *Revue belge de philologie et d'histoire* 64, 1 (1986), pp. 5-21.

[77] TEOGNIS, 773-782. Para el título de arquegeta, dos testimonios: PAUSANIAS, I, 42, 5; *Sylloge*³, 653, A, l. 22.

[78] TEOGNIS, 759-760: *orthôsai glôssan kaì nóon*... En el inicio del «libro», las bodas de Cadmo y Harmonía y el tema de la fundación (15-18). Cfr. G. NAGY, «Théognis de Mégare, le poète dans l'âge de fer», *Revue de l'histoire des religions* 201 (1984), pp. 139-179.

vergüenza. También apartar a los megarenses de las luchas intestinas y los asesinatos fratricidas[79].

Al lado de Apolo, un mortal: Alcátoo, hijo de Pélope. Los historiadores antiguos de Mégara no lo desconocían. Dieuquidas[80], uno de ellos, relata cómo Alcátoo fue exiliado de Élide por haber matado a Crisipo, y cómo va a la búsqueda de otra ciudad en la que establecerse *(katoikízein)*. Alcátoo todavía no sabe que se convertirá en un fundador. Se pone en camino. Encuentra un león especialmente feroz que asola la tierra de Mégara. El rey ya ha enviado, sin éxito, a sus mejores cazadores. Alcátoo mata al monstruo, mete la lengua del león en sus alforjas y llega a la ciudad de Mégara. Cuando los cazadores enviados contra el león regresan ante del rey jactándose de haber librado al país de esa plaga, Alcátoo, en silencio, saca el trofeo de su bolsa. Por eso, se dice en la tradición de Mégara, cuando el rey sacrifica a los dioses deposita en último lugar sobre el altar la lengua de la víctima[81]. Costumbre megarense. El cazador victorioso obtiene entonces la mano de la hija del rey. Convertido en rey de Mégara, Alcátoo construye un santuario en honor de Apolo y Ártemis[82]: uno recibe el epíteto de *Agraîos*, de las tierras salvajes, del monte del que viene el cazador extranjero, mientras que la otra lleva el título de *Agrotéra*, muy adecuado para una divinidad de la caza[83]. Primer signo de complicidad con un dios que va a acompañarlo, más que guiarlo, en su actividad principal: fundar Mégara. El rey desaparece y con él se desvanece el paisaje antiguo. Una acrópolis espera a su arquitecto.

---

79 TEOGNIS, 51-52 *(stáseis... émphyloi phónoi)*. Cfr. sobre los «asesinatos» de la guerra civil, N. LORAUX, «*Oikeîos pólemos*: la guerra nella famiglia», *Studi storici* 28 (1987), pp. 5-35.

80 DIEUQUIDAS, fr. 8, ed. L. Piccirilli.

81 Parte escogida, ofrecida a los dioses, especialmente a Hermes, o a los sacerdotes, cuya parte de honor coincide frecuentemente con la que se deposita sobre el altar o sobre la mesa como *theomoiría* o *hierà moîra*, «parte sagrada» o «parte de los dioses». Cfr., por último, B. LE GUEN-POLLET, «Espace sacrificiel et corps des bêtes immolés. Remarques sur le vocabulaire désignant la part du prêtre dans la Grèce antique», en R. ÉTIENNE y M.-TH. DINAHET (eds.), *L'Espace sacrificiel*, cit., pp. 13-23; así como F. VAN STRATEN, «The God's Portion in Greek Sacrificial Representations», cit., pp. 51-68.

82 DIEUQUIDAS, fr. 9, ed. L. Piccirilli.

83 Si bien Ártemis, calificada de *Agrótera* desde Homero, reina alegremente sobre las actividades cinegéticas, Apolo, incluso siendo *Agraîos, Agreús* o *Agrétas*, tiene otras ambiciones que ser el «cazador griego». Un león devastador no es una pieza de caza ordinaria. Para un Alcátoo en camino hacia su destino de «fundador», se trata de librar al país del salvajismo que lo ha invadido. La consagración de un santuario a Apolo debe leerse en la vía que lleva hacia el acto de fundación y en la complicidad que se establece en la Acrópolis entre el dios y el exiliado que camina a tan buen paso. Este aspecto no se le ha escapado a L. LACROIX, *Monnaies et colonisation dans l'Occidente grec (Mémoires de l'Académie royale de Belgique, Classe des lettres)*, t. LVIII, 2, Bruselas, 1965, pp. 31-33. En el himno a Apolo de Calímaco, v. 47, Apolo es denominado *Nómios*, del mismo modo que es *Lykeios* en Argos. El «matador de lobos» hace eco al «matador de leones» en la tierra de Mégara.

La escena se descubre a través de un Pausanias que cuenta lo que ha visto, pero también lo que ha leído en la biblioteca de los «megarenses». «Se muestra [en la acrópolis llamada de Alcátoo] el hogar para los dioses llamado *Prodomeîs*. Fue allí, dicen, donde Alcátoo ofreció un sacrificio en pimer lugar, cuando iba a comenzar la construcción de la muralla *(oikodomía toû teíkhous)*. Cerca del hogar hay una piedra *(líthos)* sobre la que, se dice, Apolo habría depositado su cítara en el momento en que ayudaba a Alcátoo a elevar el recinto [...]. Si, por azar, alguien lanza un guijarro sobre esta piedra, resuena como una cítara bajo los dedos de un citaredo»[84]. Alcátoo está en un primer plano, mientras que en la versión de Teognis parece dejar que Apolo se ocupe de todo. Antes de la construcción del recinto, Alcátoo realiza un sacrificio sobre un hogar *(hestía)* en honor de los dioses llamados *Prodomeîs*, «Antes de la construcción»[85]. Alcátoo está perfectamente informado. Sabemos por la *Ilíada* que antes de elevar un muro es conveniente ofrecer sacrificios a los dioses. Poseidón recuerda a los aqueos que han omitido realizarlos, y con una irritación tanto más viva cuanto que, en materia de cimientos bien puestos, él mismo y Apolo no son del todo incompetentes[86]. No sería necesario llegar a la conclusión de que estos dioses de «Antes de la construcción» han perdido así su anonimato. Más que ver en ellos potencias «del lugar» con el que parece urgente conciliarse[87], preferimos reconocer en ellas las potencias requeridas ante el *dómos*, antes de la «fila de ladrillos», potencias llamadas en otros lugares, siempre de forma anónima, de los «cimientos», *themeílioi*[88]. La idea es excelente, Alcátoo está bien asesorado: ¿acaso no está Apolo a su lado?

Mégara parece una creación de Alcátoo y de Apolo como arquegeta. Pausanias se hace eco de una versión nacional, que coincide con la lectura de los arqueólogos[89] tras las excavaciones comenzadas en 1890 y realizadas hasta los años ochenta. Estos trabajos han permiti-

---

[84] PAUSANIAS, I, 42, 2-3 = DIEUQUIDAS, fr. 10, ed. L. PICCIRILLI.

[85] Cfr. el comentario de Piccirilli al fr. 10 (pp. 110-111), así como A. ALVINO, «I prodomeis nel culto megarese: divinità senza volto?», *Centro di ricerche e di documentazione sull'Antichità classica, Atti*, 11 (1980-1981), Roma, 1984, pp. 3-8. En las notas de «Chronique d'une journée mégarienne», cit. (p. 623, n. 25), Arthur MÜLLER piensa también que los *Prodomeîs* son los dioses invocados antes de cualquier construcción. No se trata por lo tanto de instalar «el hogar» de los dioses de la ciudad.

[86] *Ilíada*, VII, 455-463.

[87] Lectura de L. R. FARNELL, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford, 1921, p. 75.

[88] Cfr. la dedicatoria del Pritaneo de Éfeso a los dioses llamados *themeílioi*: D. KNIBBE, «Neue Inschriften aus Ephesos I», *Jahreshefte des österreichischen in Wien* 57 (1967), *Beiblatt*, 42.

[89] Más exactamente del arqueólogo A. MÜLLER en ese «Journée mégarienne», cit., pp. 619-628, que seguimos.

do distinguir dos centros en Mégara, situados en dos colinas en el cruce de caminos importantes, y a unos tres kilómetros del golfo Sarónico. En época geométrica, sobre un lugar diferente del asentamiento micénico de Nisa, hoy Paliokastro, la primera Mégara, uniendo varias aldeas, se instituye como una mezcla de acrópolis y ágora. Se instituye un lugar de asamblea sobre una antigua necrópolis, más abajo de las acrópolis. Se construyen edificios públicos: *Bouleutèrion*, lugar de reunión de la *Boulè*, del Consejo[90]; *Pritaneo*, casa de los magistrados en ejercicio, o mejor, Hogar de la ciudad[91], y *Aisýmnion*, donde residen los magistrados llamados aisymnetes, «árbitros»[92], igual que en otras partes son arcontes o demiurgos. Los oráculos, cuenta Pausanias según algunos «megarenses», habrían invitado a las gentes de Mégara a instalarse «sobre los muertos», con el fin de deliberar con «los más numerosos»[93]. En efecto, tras el asesinato del último rey de Mégara por un tal Esimno, se habría consultado a Delfos, y fue entonces cuando los ciudadanos de Mégara habrían decidido reemplazar las realeza por un colegio electivo, el de los «árbitros» con su oligarquía.

De las dos acrópolis, la de Caria parece la más reciente con su referencia a Car, el primer rey de Mégara, que supuestamente habría fundado el santuario de Deméter, diecisiete generaciones antes de que Alcátoo pensase en su muralla[94]. Mientras que la otra acrópolis, la más elevada y la mejor dotada en defensas naturales, recibe a la vez las murallas y los elementos de la primera ciudad bajo el signo de Arquegeta y de la acción de la pareja Alcátoo-Apolo. Alcátoo, cazador que viene del exterior, parece míticamente contemporáneo del fin de la realeza: sus dos hijos llevan en sus nombres la atención dedicada a la «ciudad». Uno se llama «Hermosa ciudad», *Kallípolis*, y el otro «La tengo», *Iskhépolis*[95], mientras que el llamado Árbitro, Esimno, actuaría como homólogo político del Arquegeta apolíneo.

La Mégara de Alcátoo surge sobre un «sitio virgen»[96] como una fundación radicalmente nueva[97]. Apolo es aquí plenamente arquegeta.

---

90 PAUSANIAS, I, 43, 3 (= *Adespoti*, fr. 8, ed. Piccirilli, pp. 160-164). Respuesta del oráculo: deliberar con «los más numerosos».

91 *Ibid.*, I, 43, 2: *Isquépolis*, uno de los hijos de Alcátoo, tendrá su tumba en el Pritaneo.

92 Cfr. G. PUGLIESE-CARRATELLI, «Note di storia greca arcaica, I»: *Aisymnatai, Rendiconti dell'Accademia di archeologia, lettere e belle arti di Napoli*, n.s., 21 (1941), pp. 295-308.

93 Cfr. n. 90.

94 Cfr. A. MÜLLER, *op. cit.*, p. 626, que insiste en el carácter artificial de Car.

95 PAUSANIAS, I, 42, 6 (= *Adespoti*, fr. 5, ed. L. Piccirilli).

96 «En este relato –que sin duda es una reconstrucción tardía [*Megarika* de L. Piccirilli demuestra que no lo es en absoluto]–, todo sucede como si Alcátoo actuase sobre un lugar virgen»: A. MÜLLER, *op. cit.*, p. 623.

97 Homóloga en esto de esas primeras colonias fundadas casi al mismo tiempo por los megarenses o los corintios, como Mégara Hyblea y su Apolo Arquegeta, hacia el 730.

Pero ésta no es su única cualidad: en Mégara es igualmente pitio. Pausanias vio su estatua, de «estilo egipcio»[98], igual que destaca la del Apolo llamado *Dekatēphóros*, «A quien se le entrega el diezmo», el dios comedor de la décima parte del botín[99]. En la misma ciudad, Pausanias se va a encontrar otros dos Apolos. Primero el *Prostatḗrios*, «El que está delante», cerca de la puerta meridional[100], el dios que protege la ciudad y, como dice Teognis, «rechaza lejos de Mégara al ejército en marcha»[101], los medos u otros al capricho de la historia. Igual que el Arquegeta está vinculado a Delfos, el Protector duplica al Fundador. Última figura del Apolo de Mégara: en el antiguo gimnasio, cerca de la puerta llamada de las Nymphades, Pausanias se detiene ante una piedra, de tamaño medio, de forma piramidal. Es Apolo, dicen las gentes de Mégara, un Apolo muy antiguo, llamado *Karinós*, no porque sea amable, sino porque es el Apolo de Car, Car el Antiguo, el primerísimo rey, hijo de Foroneo[102]. Retorno del *Aguieús*, del Apolo que jalona intrépidamente los caminos de Grecia y la Megáride.

## *Tras los pasos de Febo, de Mégara a Cirene*

A veces, llevado por el impulso del que abre el camino, Apolo parece reducir al Fundador titular al papel de acólito; a veces, lleno de consideración hacia su compañero mortal dedicado a la gran obra, el dios parece batirse en retirada. La pareja formada por el mortal y el inmortal se sostiene en este doble movimiento. Pero en ese día de fiesta del Apolo de Cirene en las Carneas, Calímaco, tan versado en los relatos de fundación[103], se inclina por reconocer la preeminencia del dios. «Es tras los pasos de Apolo que los humanos trazan y diseñan las ciudades *(diametreîsthai)*. Puesto que Febo no deja de complacerse en fundar ciudades *(ktízesthai)*. Es él en persona quien teje *(hyphaínein)* los cimientos *(themeília)*. A los cuatro años Febo ensamblaba *(pēgnýnai)*

---

[98] PAUSANIAS, I, 42, 5. *Pythaeîa* se llaman las fiestas píticas a comienzos de la primavera. La epiclesis de Apolo sería entonces más bien *Pythaeús*, con la forma argiva, como señala K. HANELL, *Megarische Studien*, cit., p. 84.

[99] PAUSANIAS, I, 42, 5.

[100] *Ibid.*, I, 44, 2. Los magistrados de Mégara, los teoros, dirigen sus dedicatorias al *Prostatḗrios* (*IG*, VII, 39-40). Sobre Apolo y las puertas, volveremos, cap. V, pp. 138-141.

[101] TEOGNIS, 775-776.

[102] PAUSANIAS, I, 44, 2. Sobre la filiación a través de Foroneo: *Megarika*, ed. L. Piccirilli, cit., pp. 85-87. Otra vía: un primer rey, el Prometeo de la tradición argiva.

[103] Calímaco es el autor de una obra titulada «Fundaciones de islas, de ciudades y cambios de nombre» (cfr. fr. 43, ed. Pfeiffer). Uno de sus poemas, encontrado en un papiro, cantaba la fundación de Zancle: *Aitia*, II, fr. 43, I. 58-72. Cfr. W. EHLERS, *Die Gründung von Zankle in den Aitia des Kallimachos*, Diss. Friedrich Wilhelms-Universität zu Berlin, 1933.

sus primeros cimientos *(themeília)* en la bella Ortigia cerca del lago circular. Ártemis cazaba las cabras del monte Cinto, cabeza tras cabeza, mientras que él, Apolo, trenzaba *(plékein)* un altar. Construía *(démein)* la base *(edéthlia)* de cuernos; de cuernos trenzaba *(plékein)* la mesa; también de cuernos, todo alrededor, fundaba *(hypobállesthai)* los muros *(toíkhos)*. He aquí como Febo[104] aprendió a erigir sus primeros asentamientos *(themeília)*».

El arquegeta de Cirene había nacido en Delos, en Ortigia; el fundador de tan bellas y grandes ciudades se convirtió en lo que era antes de llegar a Delfos. El Apolo de Delfos realiza su obra maestra de arquitecto desde sus primeras gestas, desde sus primeros pasos. El altar de cuernos, el *Keratón*[105], prefigura las ciudades que van a trazar los primeros fundadores, arrastrados por Apolo tras sus pasos, siguiendo su ejemplo. El Apolo de Delos nace arquegeta, no se entrega más que a los ricos, y Calímaco sabe tan bien como nosotros que Delos permanece totalmente ajena al movimiento de colonización[106]. Pero es en la isla natal donde se inaugura el proyecto arquitectónico: trazar, diseñar, *diametreîsthai*[107]. Los comentarios antiguos precisan el doble registro del verbo: trazar el plan, *diagráphein*, y dividir el territorio, *dialankhánein*[108]. Ambas operaciones se muestran solidarias especialmente desde la perspectiva de una ciudad fundada de nueva planta, según un plano geométrico[109]. *Diametreîsthai* implica la idea de medida y división. Un oráculo de Apolo propone un enigma a los lacedemonios deseosos de apropiarse del territorio de los arcadios: «Te daré para bailar sobre ella a Tegea que los pies golpean sordamente y su hermosa llanura para medirla con el cordel, *skhoínoi diametreîsthai*»[110]. La llanura parece ya dividida en lotes, y la danza exalta a los vence-

104 *Himno a Apolo*, ed. Fr. Williams, pp. 55-64, con el comentario citado, pp. 55-63.

105 Cfr. Ph. Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos*, cit., pp. 19-35.

106 En Delos, la cualidad de arquegeta pertenece a Anio, héroe local y sin vínculo cultual con Apolo (cfr. Ph. Bruneau, *Recherches...*, cit., pp. 420-430). A propósito de Naxos (Taormina), la distancia entre Delos y el Apolo oracular y por lo tanto de la «colonización», ha sido perfectamente demostrada por I. Malkin, «Apollo Archegetes and Sicily», *ASNP*, III, vol. 16, 1986, pp. 61-74.

107 Sobre el sentido de *diametresîsthai*, cfr. las observaciones de M. Lombardo, «Le concezioni degli antichi sul ruolo degli oracoli nelle colonizzazione greca», en G. Nenci (ed.), *Ricerche sulla colonizzazione greca*, *ASNP*, 3, 2, pp. 63-89 (en part. pp. 70-75).

108 Según la *Periegesis* del verso 56 (R. Pfeiffer, ed., *Callimachus*, II, p. 48). El verbo vuelve a aparecer en el *Himno a Ártemis* del propio Calímaco, vv. 35-37: Ártemis y sus dominios, «treinta ciudades» y otras tantas que serían «comunes» con otros dioses; tendría allí sus altares, sus bosques sagrados, caminos *(aguiai)* y puertas. Pero, sin embargo, Ártemis no compite con su hermano en la función de arquegeta.

109 Cfr. n. 76.

110 Heródoto, I, 66. Fórmulas cercanas aparecen en la fundación de la ciudad de los pájaros (Aristófanes, *Aves*, 995-996: *gēometrêsai*, *dieleîn*... *katà gýas*; 1004-1009: *orthôi metrêsō kanóni*). Dos casos en la *Ilíada*: para «delimitar» un campo cerrado (III, 315 y 344). *Kanón* o *skhoínion*, como instrumentos de medida.

dores, que van a encontrarse encadenados y «midiendo con el cordel» los campos de sus señores. En la fundación de Zancle, relatada por Calímaco, los agrimensores están en acción: «repartidores de la tierra», *geōdaítai*, midiendo los lotes, cordel en mano y encargados de trazar las calles estrechas y las amplias vías de comunicación[111]. Trazar se dice en griego «cortar, dividir», *témnein*[112], con *kata* (como sucede en Colofón para su refundación[113]), o *peritémnein*, cuando Bato el Bienaventurado promete a los nuevos colonos de Cirene un nuevo «corte» del territorio, un nuevo reparto de tierras[114].

El niño de Delos prefigura al arquitecto de Delfos al mando de la obra y del equipo que hace surgir de la tierra el «templo magnífico». Pero el Apolo de cuatro años que se fabrica con ayuda de su hermana el maravilloso juguete de cuernos se revela como «artesano», *téktōn*, tan hábil e ingenioso como el famoso *Téktōn Harmonídes*, el Carpintero, hijo del Mecánico «cuyas manos sabían hacer obras maestras de todas clases»[115]. Igual que el arquitecto del Gránico trabaja «con sus propias manos»[116], el dios de Delos monta, trenza, teje, tan bien como coloca, construye y hace crecer[117]. Tejer *(hyphaínein)*[118], montar *(pēgnýnai)*[119],

---

111 Calímaco, *Aitia*, II, fr. 43, l. 66-67, ed. Pfeiffer. Al lado de los *Geodaítai*, existen los *geonómoi* (R. Meiggs y D. Lewis, *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B.C.*, Oxford [1968], 1988, n.º 49, l. 6-8) en el decreto sobre la fundación de Brea por los atenienses, *ca* 445 a.C. Sobre el vocabulario de los «acotadores» en los conflictos fronterizos, cd. D. Rousset y Ph. Katzouros, «Une délimitation de frontière en Phocide», *BCH* 116 (1992), pp. 199-215 (en especial pp. 206-207).

112 Cfr. cap. I, p. 31.

113 D. Merit, «Inscriptions of Colophon», *American Journal of Philology* 56 (1935), pp. 357-397: en especial p. 362, n.º 1 (con las observaciones de L. Robert, *Opera minora selecta*, II, París, 1969, pp. 158-159). El mismo verbo para la refundación de Mesenia: Pausanias, IV, 27, 5.

114 Heródoto, IV, 159. Cfr. Fr. Chamoux, *Cyrène sous la monarchie des Battiades*, París, 1953, pp. 134-136.

115 *Iliada*, V, 59-60. En este caso, este *Téktōn* construyó *(tektaínesthai)* los navíos de Paris- Alejandro. Este «Carpintero» goza del favor de Atenea, con la que comparte la *mêtis* en este campo (cfr. M. Detienne y J.-P. Vernant, *Les Ruses de l'intelligence*, cit., p. 227). La cuestión sobre *la* o *una* metis asignable a Apolo se ve así planteada más directamente.

116 Cfr. L. Robert, *Hellenica*, IX, cit., pp. 78-80.

117 Hacer crecer: *egeírein* (v. 64) en un sentido arquitectónico atestiguado más tarde. Poner, fundar: *hypobállesthai* (v. 63).

118 El verbo «tejer» una construcción no es insólito; aparece en Esquilo, *Prometeo*, 450-451, así como en Platón, *Critias*, 116b, citados por Fr. Williams en su comentario (*op. cit.*, pp. 56-57). Sobre las prolongaciones de la metáfora del tejido apolíneo en el campo poético, cfr. C. Miralles, «L'arc i la lira. Aproximació a la lectura de l'Himne II de Callímac», *Mélanges Fr. R. Adrados*, II, Madrid, 1987, pp. 633-639. Sobre el tejido y sus mitos véase, de forma más amplia, J. Scheid y J. Svenbro, *Le Métier de Zeus. Le mythe du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain*, París, 1994.

119 P. Chantraine, *s.v. pḗgnumi*, en *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, t. III, pp. 894-895. Fijar, ajustar, construir sólidamente: por ejemplo, en la fabricación de la lira por Hermes (*Himno a Hermes*, 47).

entrelazar *(plékein)*[120] con un único material: los cuernos curvados en una doble torsión y dispuestos de tal forma que en Dreros, hace más de cincuenta años[121], los arqueólogos los han encontrado trenzados en un altar idéntico datado en el siglo VII y consagrado a la tríada Apolo, Ártemis y Leto.

*¿Del altar a la ciudad?*

El altar así concebido rivaliza con los primeros santuarios de Apolo, los que preceden a los templos de bronce y piedra tallada[122]: el templo modelado por las abejas con cera y plumas en el país de los hiperbóreos; el que tenía forma de cabaña, totalmente trenzado con laurel para mayor placer de Apolo, llamado «Portalaurel»[123], desde el valle de Tempe en Tesalia. De todos modos, ninguno de estos templos extraordinarios pretende ser el comienzo un proyecto arquitectónico tan ambicioso como el de Delos. Puesto que el altar de cuernos inventado por su artista arquitecto se compone de tres partes distintas, el conjunto de las cuales debe evocar los elementos de una ciudad en miniatura[124]. «Apolo construyó sus cimientos *(edéthlia)* de cuernos; de cuernos trenzaba la mesa *(bōmós)*; también de cuernos, todo alrededor, colocó los fundamentos de los muros *(toíkhos)*»[125]. Primero, la base del altar con el zócalo visible[126]; luego, la mesa[127] que debía recibir el fuego y las ofrendas; por último, los muretes que soportan la mesa y forman las paredes del altar[128]. En cuanto a estas pequeñas murallas, dispuestas alrededor como el recinto de una ciudad, el constructor delio las «pone» *(hypobállesthai)* igual que otros las «fundan» *(ktízein)*[129] o las «construyen» *(démein)*[130].

---

[120] Cfr. sobre los usos de trenzar, torcer, *plékein*: M. DETIENNE y J.-P. VERNANT, *Les Ruses de l'intelligence*, cit., pp. 49 y 54.

[121] Cfr. Sp. MARINATOS, «Le temple géométrique de Dréros», *BCH* 60 (1936), pp. 214-256.

[122] Cfr. Chr. SOURVINOU-INWOOD, «The Myth of the First Temples at Delphi», cit., pp. 231-251.

[123] Cfr. los descubrimientos de Eretria y los análisis de Cl. BÉRARD, «Architecture érétrienne et mythologie delphique», cit., pp. 59-73.

[124] Como vio perfectamente Fr. WILLIAMS (*A Commentary*, cit., pp. 60-61). Las tres partes son distintas en la descripción de Calímaco, pero componentes de un mismo altar.

[125] *Himno a Apolo*, 62-63.

[126] *Démein... edéthlia* (63).

[127] *Plékein.. bōmón* (63); *bōmós*, ciertamente, es el altar en sus totalidad, pero aquí, como elemento singular, analíticamente especificado, puede designar el «zócalo», la «mesa». Sentido atestiguado en la *Odisea*, VII, 100, en la *Ilíada*, VIII, 441, y también en numerosos textos epigráficos de Asia Menor, cfr. R. MARTIN, *Architecture et urbanisme* (École française de Rome, 99), Roma y París, 1987, pp. 377-378.

[128] *Périx... hypobállesthai* (63). Cfr. Fr. WILLIAMS, *A Commentary*, cit., p. 61.

[129] «Fundar» las murallas, *ktízein*, en HERÓDOTO, IV, 46, 3.

[130] «Construir» las murallas, *démein*, en HERÓDOTO, IX, 10. En el v. 15, Calímaco evoca los efectos de la protección de Apolo: «Y los muros siguieron firmes sobre sus anti-

Por lo tanto, es «tras los pasos de Apolo que los humanos trazan y diseñan las ciudades»: el niño arquitecto de Delos prefigura al dios arquegeta de Delfos. Si Calímaco pone tanto cuidado en describir los elementos de un altar y las operaciones de su fundador, no es tanto para evocar las voluptuosidades sacrificiales de Apolo entre Delos y Cirene, cuanto para hacer resaltar el altar y su construcción en el proceso de fundación de una ciudad nueva. Doble es la virtud del altar inaugural: por una parte, abre el camino hacia la creación de un asentamiento humano; por otra, descubre un dispositivo de gestos y de procesos esenciales para el acto de fundación en el propio campo de lo político.

En el *Himno homérico* el altar erigido por los cretenses a orillas de Crisa sugiere ya por voluntad de Apolo el trazado de una primera fundación, incluso si el santuario y el oráculo parecen ocupar todo el lugar. Otros relatos colocados bajo el signo de un arquegeta relatan en términos explícitos el recorrido fundador de un altar en una ciudad. En Naxos, en primer lugar, colonia fundada por los calcidios en Sicilia, sobre el 734 a.C., al mismo tiempo que Mégara Hyblea, establecida por los megarenses[131]. Tucídides da fe de ello: «Bajo la dirección de Toucles, los calcidios fundaron *(oikízein)* Naxos, consagraron *(hidrŷsthai)* un altar de Apolo Arquegeta, altar que ahora está fuera de la ciudad y en el que los teoros comienzan por sacrificar antes de abandonar Sicilia»[132]. El altar, encontrado al pie de la actual Taormina, parece doblemente liminal: «consagrado» en la orilla[133], en el lugar en que los calcidios habían desembarcado, bajo la dirección de un dios que les había mostrado el camino, es también el lugar de embarco oficial de los teoros[134], los embajadores enviados por todas las ciudades griegas de Sicilia hacia Delfos y el santuario de Apolo. Los sacrificios de la partida responden de forma solemne a los sacrificios de la llegada en este lugar escogido por el Arquegeta, tan atento a la hora de señalar en sus epítetos simétricos de *Ekbásios* y *Embásios* el gesto del pie que se posa, en la orilla al bajar del barco o en el navío al subir desde

---

guos cimientos, *thémethla*». Las murallas debían estar sólidamente fundadas: anchas zapatas sobre algo sólido, etc. (Cfr. J.-P. Adam, *L'Architecture militaire grecque*, París, 1982).

[131] Éforo, 70, fr. 137, ed. Jacoby, señala claramente la sincronía. Sobre la fundación de Naxos, cfr. L. Lacroix, *Monnaies et colonisation dans l'Occident grec*, cit., pp. 14-18; así como I. Malkin, «Apollo Archegetes and Sicily», cit., pp. 61-74.

[132] Tucídides, VI, 3, 1. Una «estatuilla» *(agalmátion)* de Apolo Arquegeta es evocada por Apiano, *Bellum civile*, V, 12, 109, respecto de la fundación de Naxos.

[133] Según las excavaciones realizadas en el lugar de la antigua Naxos, el altar inicial parece de tipo monumental: cfr. las observaciones de O. Murray en R. Häag (ed.), *The Greek Renaissance of the Eighth Century B.C.*, cit., p. 120.

[134] Cfr. P. Boesch, *Theôros. Untersuchung zur Epangelie griechischer Faste*, Diss., Munich y Berlín, 1962, y U. Bultrighini, «I teori come istituzione politica», *Archeologia e storia antica. Annali dell'Istituto universitario orientale*, II, Nápoles, 1980, pp. 123-146.

la playa[135]. En Naxos el altar del Arquegeta inaugura la territorialización de toda la isla, comenzando por la ciudad de los naxios.

En Rodas el altar fundado esta vez en la acrópolis da origen a la ciudad a través del santuario que la domina. Desde la *Ilíada*, Tlepólemo tiene vocación de fundador. Ha cometido un asesinato; en Tirinto, ha matado en un arrebato de ira al hermano bastardo de Alcmena. El oráculo le aconseja huir rápidamente. Él y sus compañeros llegan a Rodas: «Se establecen por familias en tres ciudades», según la fórmula del «Catálogo de las naves»[136]. Píndaro retoma el relato[137]: en Rodas, en la isla del Sol, Tlepólemo se convierte en arquegeta; recibe culto y sacrificios como corresponde a un dios[138]. Pero, como en un palimpsesto, Píndaro redescubre tras la aventura del arquegeta Tlepólemo la historia de los hijos del Sol. En los tiempos antiguos del reparto entre los dioses, el Sol estaba ausente. Reclamó su parte en voz alta, y del fondo del mar una tierra subió hacia la luz. El Sol prescribe a sus hijos, los Helíades, que eleven[139] un altar, que sean los primeros en sacrificar en la acrópolis, que funden a la vez el altar y el ritual. Rodas sería su dominio. Con la prisa, ellos olvidaron el fuego, y el sacrificio con el que celebraron la creación del santuario fue una ofrenda «sin fuego»[140]. Construir un santuario: *teúkhein álsos*; fundar un altar: *ktízein bōmón*. El altar va en primer lugar[141], y alrededor del santuario las ciudades pueden crecer, unas tras otras. Si Tlepólemo se convierte en arquegeta en Rodas en sus tres ciudades, es sobre las huellas casi ilegibles, si no fuese por Píndaro, de un altar fundado en una primera acrópolis por los hijos del Sol.

### *Erigir, consagrar, fundar entre Delos, Naxos y Rodas*

En el *Himno homérico*, el recorrido de Apolo está jalonado por altares, altares sin duda alguna «bien construidos» y «fundados» de la

---

[135] Cfr., en general, L. R. FARNELL, *The Cults of the Greek States*, cit., pp. 145-147.

[136] *Ilíada*, II, 661-670. Tres ciudades más que tres «tribus», según la interpretación de D. ROUSSEL, *Tribu et cité. Études sur les groupes sociaux dans les cités grecques aux époques archaïque et classique*, París y Besançon, 1976, p. 223. Cfr. también I. MALKIN, *Myth and Territory...*, cit., pp. 36-37.

[137] PÍNDARO, *Olímpicas*, VII, 42-79. Interpretación exhaustiva de A. BRESSON, *Mythe et contradiction*, Besançon y París, 1979, con ayuda de la clave marxista de «la» contradicción fundamental que permitiría extraer de Píndaro, tan enojosamente comprometido, los elementos de una «verdadera teoría de la ideología» (p. 185).

[138] PÍNDARO, *Olímpicas*, VII, 79.

[139] *Ibid.*, 75-79; *ktísai* para el altar; *teúkhein* para el santuario.

[140] *Ápyra hierá*, cfr. los datos recogidos por A. BRESSON, *Mythe et contradiction*, cit., cuya interpretación no parece decisiva (pp. 43-59).

[141] Sobre las relaciones entre altar y templo, cfr. G. ROUX, «L'autel dans le temple», en R. ÉTIENNE y M.-Th. LE DINAHET (eds.), *L'Espace sacrificiel*, cit., pp. 297-302.

mejor manera, mientras que en la *Ilíada*, los aqueos, los griegos llegados a sitiar Troya, no disponen de templos ni de santuarios, como los tienen los troyanos en su «ciudad santa» o «divina» *(hierós* o *theîos)*[142]. De todos modos, en el lugar donde se celebra el consejo, la asamblea *(agorḗ)* o se dice la ley *(thémistes)*, los compañeros de Agamenón han «construido» altares para los dioses[143]. Primer panteón de impulso panhelénico cuya composición no nos es revelada pero que muestra hasta qué punto, desde el siglo VIII, en los inicios de la ciudad, el espacio del consejo y de la asamblea se articula con la presencia sacrificial de los dioses en sus altares. Construidos en el interior y, presumiblemente, en el centro del campamento de estos griegos en armas, los altares de los dioses son igualmente «fundados» y «consagrados», de la misma forma que en cada nueva ciudad.

En los verbos que hablan de la consagración de un altar, de una estatua o de un santuario, *hidrýein, hézein*, está presente al mismo tiempo el gesto de poner, levantar, y la idea de fundar erigiendo[144]. En un pequeño cipo cuadrangular descubierto cerca de Crotona, en la Magna Grecia, una inscripción del siglo VI a.C. grabada en dos de las caras hace saber que «Failos ha consagrado-colocado *(hézesthai)* este culto de Zeus *Meilíkhios*, Todo Miel»[145]. Elevar y consagrar lo que puede ser el «trono» de un dios, su estatua *(hédos)*, su altar o su santuario *(hiéron... hézesthai)*[146], igual que Delos, con sus rocas cubiertas de espuma, se ofrece a ser la sede, el *hédos*, sobre la que Apolo podrá establecer su morada, su *hédos*[147], e inaugurar sus altares y sus santuarios, sus *hidrýmata*[148].

Consagrar, *hidrýein* o *hézein*, es siempre realizar una especie de fundación, es comenzar a crear, a fundar: *ktízein*. Fundar sacrificios, fundar altares, fundar una fiesta, todo eso puede decirse con el verbo

---

[142] Cfr. St. SCULLY, *Homer and the Sacred City*, cit., pp. 16-40 («The Sacred Polis»).

[143] *Ilíada*, XI, 807-808. El verbo *teúkein* responde aquí a *démein* para el muro, *teîkhos*, elevado por los aqueos (*Ilíada*, VII, 436).

[144] Cfr. G. HÖCK, *Griechische Weihegebräuche*, Diss., Munich, 1905; I. MALKIN, *Religion and Colonization in Ancient Greece*, cit., pp. 139-140.

[145] *SEG*, XVII, 442. Cfr. L. H. JEFFERY, *The Local Scripts of Archaic Greece. A Study of the Origins of Greek Alphabet and Its Development from the Eight to the Fifth Centuries, B.C.*, Oxford, 1961 (nueva ed. 1990, p. 257, n. 22), así como M. GUARDUCCI, *Epigrafia greca*, I, Roma, 1967, pp. 114-115.

[146] Peiras, fundando el culto de Hera, estatua y santuario: PLUTARCO, fr. 158, 13-14, ed. F. H. Sandbach (*Plutarch's Moralia*, XV, Cambridge, Mass., y Londres, 1969).

[147] *Himno homérico a Apolo*, 51; 58.

[148] HERÓDOTO, VIII, 144. Sobre la estatua como *aphídryma* y la cuestión de las transferencias de culto, cfr. I. MALKIN, *Religion and Colonization...*, cit., pp. 69-72; «Missionaires païens dans la Gaule grecque», en *La France et la Méditerranée*, cit., pp. 42-52; por último, la investigación más completa del mismo autor: «What Is an Aphidruma?», cit., pp. 77-96.

*ktízein*[149]. Por ejemplo cuando, en Olimpia, Heracles «establece» *(ktízein)* seis altares para los doce dioses, trazando los límites del espacio reservado a este primer panteón[150]. En Olimpia, Heracles no se contenta con consagrar los altares, sino que funda el orden de los juegos, establece la ley *(tethmós)*[151] de los concursos panhelénicos bajo la mirada de todos los dioses, reunidos por parejas en los seis altares. Durante sus peregrinaciones colonizadoras, los focenses son víctimas del doble sentido de *ktízein*: fundar (una ciudad), consagrar (por ejemplo, un altar). El oráculo de la Pitia les había dicho que tenían que *ktísai kýrnon*[152], lo que tradujeron por «fundar» una colonia en la isla de Cirno, por lo tanto en Córcega. Los focenses se apresuran a crear la ciudad de Alalia. Poco tiempo después, los etruscos aliados con los cartagineses los expulsan de la isla. Los focenses navegan entonces rumbo a Elea, la antigua Velia, donde, gracias a un posidoniata, por casualidad, comprenden que el oráculo de Delfos les había dicho de fundar, no una ciudad en la isla de Cirno, sino un culto a Cirno, un héroe local alrededor del cual podrían establecerse y fundar una ciudad: la propia Elea.

La consagración de ciertos altares inaugura grandes e importantes fundaciones. Cuando los descendientes de Heracles, al final de sus tribulaciones, regresan al Peloponeso, «consagran *(hidrŷsthai)* tres altares al Zeus Ancestral *(patrõios)*, sacrifican en sus altares, y echan a suertes las ciudades» de este vasto reino[153]. Se funda un nuevo orden entre Argos, Lacedemonia y Mesenia. En Samos, en una historia problemática, un escriba llamado Meandrio propone a sus conciudadanos crear un nuevo régimen político. Polícrates, tirano en ejercicio, acaba de morir en una emboscada. Su «secretario», Meandrio, encargado de los asuntos de Samos, decide «consagrar» *(hidrŷsthai)* un altar a Zeus *Eleuthérios*, un Zeus de la Libertad; «delimita *(horízein)* un *témenos* alrededor *(perí)*», convoca una asamblea de todos los ciudadanos, les propone colocar el poder *(arkhḗ)* «en el medio» y proclamar la *isonomía*, es decir, el reparto igual de los derechos políticos. El asunto no sale bien, pero no importa: Meandrio quería fundar o más bien refundar la ciudad de Samos a partir de un altar consagrado a un dios garante de la novísima idea de Libertad[154].

---

[149] Sacrificios fundados: TUCÍDIDES, III, 58, 5; altares: PÍNDARO, *Píticas*, V, 89; *Olímpicas*, X, 25; fiestas: *ibid.*, VI, 69.

[150] PÍNDARO, *Olímpicas*, X, 25 y 47 *(diakrínein... en katharôi)*.

[151] *Ibid.*, VI, 96.

[152] HERÓDOTO, I, 165-167. Cfr. I. MALKIN, *Religion and Colonization...*, cit., pp. 72-73, así como M. GRAS, *Trafics tyrrhéniens archaïques*, Roma, École française de Rome, 1985, pp. 399-421.

[153] [APOLODORO], *Biblioteca*, II, 8, 4. Sorteo por la hidria llena de agua. Sobre los altares hay también «marcas», *sēmeîa* (sapo, serpiente, zorro) que interpretarán los adivinos.

[154] HERÓDOTO, III, 142-143. Cfr. M. DETIENNE, «L'espace de la publicité: ses opéra-

En la creación del altar fundador de Delos, Apolo, al entrelazar, tejer, montar los materiales del edificio, imponía el gesto de «poner alrededor»[155], de trazar los límites, de rodear el altar de paredes semejantes a una muralla. Consagrar y fundar un altar implican frecuentemente una delimitación: Meandrio, en Samos, traza un límite alrededor del altar fundado[156]; Heracles, igualmente, en honor de su padre, «circunscribe» y «delimita» los altares y una linde de follaje. *Horízein* responde a *perihorízein*, mientras que «trazar alrededor un pequeño recinto» se dice *periteikhízein* para el altar edificado en el lugar al que Esopo, lapidado, fue arrojado antes de recibir allí los sacrificios adecuados para un héroe[157]. Pero no es sólo la consagración de un altar lo que impone un trazado circular, homólogo a lo que podría ser la disposición de las murallas alrededor de una ciudad; es ante todo el ejercicio mismo del sacrificio el que lleva al sacrificador a efectuar un recorrido circular, a girar alrededor del altar[158]. El ritual está bien establecido: en la primera parte de un sacrificio de alimentos y de tipo sangriento, sacrificadores y sacrificantes caminan en círculo alrededor del altar llevando el agua lustral y sosteniendo las cestas cargadas de grano[159]. Se entregan a una circunvalación[160] rociando el altar con agua y cereales antes de que corra la sangre del animal degollado. El ritual del sacrificio lleva así a rediseñar los límites del altar, a rehacer el gesto que, en el momento de la erección de la mesa sacrificial, une tan estrechamente consagrar y fundar.

«Pero yo te llamo Carneo; es la tradición de mis antepasados»[161]. Eligiendo la fiesta política de las Carneas, Calímaco descubre desde el templo de Apolo la vía de las procesiones sacrificiales y los altares ardientes. Altares abigarrados «que tienen, en primavera, las flores de todos los colores que la estación hace brotar bajo el soplo húmedo del Céfiro»[162]. Sacrificios incesantes: «Siempre para ti arde un fuego que

teurs intellectuels dans la cité», en M. DETIENNE (ed.), *Les Savoirs de l'écriture. En Grèce ancienne* (*Cahiers de philologie*, XIV, serie Apparat critique), Lille, ²1992, pp. 73-81.

155 CALÍMACO, *Himno a Apolo*, 63 (*périx... hypobállesthai*).

156 HERÓDOTO, III, 142, 2: *«témenos perì... horízein»*.

157 SÓFOCLES, *Traquinias*, 753-754: *«bōmoùs horízein temeníau... phylláda»*.

158 *Oxyrhynchus Papyri*, 1800, fr. 2, II, 32-63 = ESOPO, *Testimonia*, 25, ed. Parry. Cfr. Gr. NAGY, *The Best of the Acheans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore y Londres, 1979, pp. 284-285.

159 Cfr. ARISTÓFANES, *La Paz*, 956-957 (*periiénai tòn bōmòn*), *Lisístrata*, 1129-1130 (*perirrhaínein*); EURÍPIDES, *Hercules furens*, 926-927 (*en kýklō... kanoûn heílikto bōmoû*); ARISTÓFANES, *Aves*, 958 (*perikhōreîn*).

160 Estar «alrededor del altar», hacer «un círculo alrededor» son figuras familiares a la *Odisea* (V, 186) y al *Himno homérico a Apolo*, 492 y 510.

161 CALÍMACO, *Himno a Apolo*, 71.

162 *Ibid.*, 80-82, según la interpretación de Cl. MEILLIER, *Callimaque et son temps. Recherches sur la carrière et la condition d'un écrivain à l'époque des premiers Lagides*, Lille, 1979, p. 83.

no se extingue jamás: nunca las cenizas devoran los carbones de la víspera»[163]. El *Himno* dirigido al dios de Cirene desde la tierra de Bato rehace el recorrido que traza el *Himno homérico a Apolo*, pero concentrándose en el altar que conjuga, entre Delos y Delfos, los poderes del Arquitecto y del Fundador. El dios arquegeta habita en el niño que juega a trenzar cuernos de cabra, a echar los cimientos del altar, a colocar a su alrededor una muralla de cuernos. El niño delio es mejor que el dios del *Himno homérico* enseñando a sus futuros ministros los actos del ritual sangriento, el recorrido sacrificial y el acto fundador de una ciudad: con un mismo gesto, ejecuta la forma del altar, el trazado del sacrificio y la fundación de una ciudad.

Al colocar el altar en el centro del elogio de Apolo Arquegeta y Carneo, Calímaco se basa explícitamente en las afinidades cultuales entre «consagrar» y «fundar», entre *hidrýein* y *ktízein*, tan estrechas no sólo en la homología de los trazados circulares, sino también en el uso compartido de una marmita *(khýtra)*, llena de fuego para la ciudad inaugurada[164], o de alimentos cocidos cuando se trata de consagrar o fundar, sea un altar, sea una estatua[165]. Por sus propios caminos, más cercanos al sacrificio y el ritual, Calímaco impone la visión de un Apolo cuya excelencia, enraizada en el santuario délfico, engloba todo lo que debe ser fundado: santuarios, altares, sacrificios, así como ciudades y comunidades políticas[166].

---

[163] Calímaco, *Himno a Apolo*, 83-84.

[164] Cfr. I. Malkin, *Religion and Colonization...*, cit., pp. 114-134.

[165] Cfr. Aristófanes, *Pluto*, 1198, así como *Escolios a Aristófanes, La Paz*, 922.

[166] Como aparece, de forma mucho más explícita, en Platón, *República*, IV, 427b 6-7, y *Leyes*, V, 738b-c.

5

# FUNDAR-CREAR UNA CIUDAD: LA OBRA POLÍTICA

Entre el resplandor de Cirene en la costa libia y la alegría de las Carneas en el momento de la epifanía, el Arquegeta de Delfos hace el papel de guía por excelencia. «Es tras los pasos de Apolo que los humanos trazan y diseñan las ciudades»[1]. Ningún fundador humano puede rivalizar con el dios niño que hace nacer en Delos sus primeras fundaciones antes de consagrarse a sí mismo como Fundador y Arquegeta en su santuario de Delfos. Y Bato el Tartamudo menos que nadie, él que conoció, frente a la Pitia, la repentina explosión de la palabra oracular que viaja por sus propios caminos[2] y asignándole una misión cuyo dócil ejecutante debía ser. El fundador involuntario de Cirene parece subyugado por la voz espontánea del dios que le lleva hacia su destino.

A este Fundador balbuciente[3], recordado por Calímaco en su himno, la *Odisea* nos permite oponer la nitidez de un primer creador humano de ciudades, en toda su autonomía. En la primera mitad del siglo VIII, al mismo tiempo que surgen las nuevas ciudades del continente y de Sicilia, el relato de los vagabundeos de Ulises enuncia las secuencias principales de una forma inédita de organizar el espacio y habitar el mundo[4]. En la ciudad ideal de los feacios, Nausítoo apare-

---

[1] CALÍMACO, *Himno a Apolo*, ed. Fr. Williams, 55-56.

[2] PÍNDARO, *Píticas*, IV, 106: *autómatos*. Cfr., a propósito de *automatízein* en el «Juramento de los fundadores», las observaciones de H. W. PARKE, «A Note on *automatízein* in Connexion with Prophecy», *JHS* 82 (1962), pp. 145-146.

[3] Cfr. M. GIANGIULIO, «Deformità eroiche e tradizioni di fondazione. Batto, miscello e l'oracolo delfico», *ASNP*, III, vol. XI, 1, 1981, pp. 1-24; Cl. CALAME, «Narrating the Foundation of a City: The Symbolic Birth of Cyrene», en L. EDMUNDS (ed.), *Approaches to Greek Myth*, Baltimore, 1990, pp. 277-341, análisis retomados en *Mythe et histoire dans l'Antiquité grecque*, Lausana, 1996.

[4] Excelente análisis de Cl. MOSSÉ, «Ithaque ou la naissance de la cité», en *Archeologie e storia antica (Annali dell'Istituto universitario orientale)*, II, Nápoles, 1980, pp. 7-19.

ce como «arquegeta», en el horizonte del reino de Alcínoo. Ulises todavía no ha entrado en él, y mientras duerme, agotado, Atenea toma la delantera, llega a la ciudad de los feacios cuya historia, en forma de viñeta, acompaña su recorrido[5]. Antiguamente, los feacios habitaban en Hiperia, en insoportable vecindad con los Cíclopes[6]. Es Nausítoo, «semejante a un dios», quien los lleva *(ágein)* a la isla de Esqueria y establece para ellos una comunidad y una ciudad: *pólis* y *ásty*.

Los gestos de Nausítoo descubren de dos en dos los elementos constitutivos de una «comunidad política»: rodear la ciudad con una muralla *(amphì dè teîkhos élasse pólei)*, construir casas *(edeímato oíkous)*; crear santuarios para los dioses *(nēoùs poíēse theôn)*, repartir las tierras *(edássat' aroúras)*[7]. Cuando, a su vez, Nausícaa propone a Ulises enseñarle el camino hacia la ciudad[8], le anuncia, más allá de la muralla y las puertas, el *agorá* de hermosas piedras ajustadas y el templo dedicado a Poseidón[9]. Un recinto que delimita y divide la nueva ciudad, un lugar reservado a las asambleas de los feacios, los santuarios previstos para los dioses, el reparto de las tierras, las casas, nada falta en la fundación cuyo autor es Nausítoo, el *oikistḗs* por adelantado. El mundo cerrado de los feacios no permite ninguna referencia a Delfos, ni al santuario cuyo umbral, riquezas, por no decir consultas, conoce la *Odisea* tan bien como la *Ilíada*[10]. Poseidón, desde su templo cercano al *agorá*, reina abiertamente en solitario sobre la isla utópica de Esqueria, listo para enraizar como una roca al fondo del mar[11] la ciudad de la que parece ser tanto el dios arquegeta como el inminente destructor.

### *Hechos y gestos del fundador*

De una forma general, cuando los griegos se representan y se cuentan la fundación, la *ktísis* de una ciudad entre Sicilia y el mar Negro, piensan en un actor humano, en un «oikista» mortal como Nausítoo. De un relato a otro el fundador aparece como un tipo de hombre cuyos gestos esenciales proponen un modelo político de la fundación [12].

---

5 *Odisea*, VI, 1-3.

6 *Ibid.*, 4-6.

7 *Ibid.*, 7-10.

8 *Ibid.*, 261: *egṑ d'hodòn hēgemoneúsō.*

9 *Ibid.*, 266-267.

10 *Ibid.*, VIII, 80: Agamenón, en Delfos, franqueando el umbral de piedra para consultar a Apolo. Mientras que la *Ilíada*, IX, 404, evoca el templo, su umbral, sus riquezas, ya famosas para el encolerizado Aquiles.

11 *Ibid.*, XIII, 160-180.

12 Gracias a las investigaciones de I. MALKIN *(Religion and Colonization*, cit.), podemos recordar determinados rasgos, sin dejar de insistir en otros. Contamos también con la

Primer rasgo: todo proyecto de fundación de una ciudad comienza por Delfos. Ningún «fundador» debe ahorrarse un viaje hacia el santuario de Apolo. El futuro «oikista» planteará al dios arquegeta la pregunta acostumbrada: «¿Hacia qué tierra iré como roturador-fundador?» *(es hêntina gên ktísōn íēi...)*[13]. Sólo entonces, y sea cual sea la ambigüedad de la vía que «signifique» el oráculo apolíneo, el fundador tiene asegurada la legitimidad de su empresa. Apolo Arquegeta está con él; lo acompaña, lo inspira, le da esa autoridad absoluta que determinado decreto define por la cualidad de *autokrátōr*[14]: que posee plenos poderes, que no rinde cuentas a nadie, que decide de forma soberana sobre todo. Como si, en el tiempo intenso de la creación de una ciudad, el fundador que ha recibido la investidura de Delfos ocupase la posición del Intelecto, el *Noûs*, en el pensamiento filosófico de Anaxágoras[15]. El *Noûs* calificado de *autokratḗs*: presente en cada parte de la naturaleza, pero sin mezclarse con nada, *puro* y *separado*, siendo «él mismo por sí mismo»[16]; al principio, es él quien lleva a cabo la separación, «infinita y autónoma»[17]. Si la comparación parece excesiva, es porque quiere subrayar la parte de exceso necesaria en el acto de fundación[18], no sin llamar la atención sobre el aspecto conceptual que implica en sí.

Los dos gestos siguientes permiten descubrir la audacia en la forma abstracta que debe demostrar el fundador, tanto cuando lleva consigo el fuego obtenido en el Hogar común de su ciudad de origen, como cuando procede a la división y reparto del espacio y del territorio de la nueva ciudad. En el momento de partir hacia la tierra que el oráculo le habrá «significado» que alcance, el nuevo «oikista» va a tomar el fuego del altar del Pritaneo[19]. Coge una marmita llena *(khýtra)*, como la que llevan en las manos los dos atenienses que van

---

documentadísima obra de W. Leschhorn, *Gründer der Stadt*, cit. Primer esbozo de este «modelo político» en M. Detienne (ed.), *Tracés de fondation*, cit., pp. 301-311, que presentamos en 1985 en nuestros seminarios de la EPHE. Sobre la fundación en tanto género y relato, cfr. C. Dougherty, «Archaic Greek Foundation Poetry: Questions of Genre and Occasion», *JHS* 114 (1994), pp. 35-46.

[13] Heródoto, V, 42, 2. Ésa es la pregunta que Dorio, furioso por no haber obtenido la realeza en Esparta, se olvida de plantear al oráculo. Tal y como Heródoto señala, Dorio no hizo nada de lo que se acostumbraba a hacer. De ahí su fracaso en Libia. Cfr. I. Malkin, *Religion and Colonization...*, cit., pp. 78-81.

[14] Se trata del decreto ateniense concerniente a la fundación de una colonia en Brea: *IG*, I³, 46, l. 12-13. Cfr. R. Meiggs y D. Lewis (eds.), *A Selection of Greek Historical Inscriptions...*, cit., n.º 49, l. 8-9.

[15] Cfr. M. Detienne, «Les origines religieuses de la notion d'Intellect. Hermotime et Anaxagore», *Revue philosophique* 2 (1964), pp. 167-178.

[16] H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. II, Berlín, ⁷1954, p. 37, 18 ss.

[17] *Ibid.*, p. 39, 15 ss.

[18] Volveremos más adelante, pp. 137-138.

[19] Cfr. I. Malkin, *Religion and Colonization...*, cit., pp. 114-134.

a fundar otra ciudad entre los pájaros, las *Aves* de Aristófanes[20]. Por otra parte, es con este fuego con el que ambos «oikistas», recibidos por el pueblo alado, llevan a cabo su primer sacrificio, dirigiéndose en primer lugar a Hestia, seguida de inmediato por Poseidón y Apolo[21]. La Hestia invocada por el fundador para uno de los primeros sacrificios que se apresurará a realizar no representa el fuego de un simple hogar doméstico. Hestia simboliza el Hogar público, tiene su morada en el Pritaneo, viaja con el «oikista» para autorizarlo no sólo a instalar un primer altar, sino a fundar otra ciudad con su propio Pritaneo[22]. La marmita de fuego que acompaña al fundador se parece a la que se utiliza para «consagrar» *(hidrŷsthai)* una estatua o un altar[23], con la diferencia de que, en este caso, el recipiente está lleno de alimentos: un caldo de legumbres a guisa de primicias ofrecidas al dios consagrado o a las divinidades implicadas. Marmitas de consagración cuyo simbolismo en Grecia se orienta quizá hacia el régimen alimenticio de los tiempos antiguos[24]. En el mundo africano, con los mismos fines de fundación, se entierra en el suelo una calabaza colmada de semillas, de objetos y de todo lo que representa la totalidad del mundo, a la manera del *mundus* de los romanos[25]. Sin duda, el fundador griego no olvida los valores sacrificales y alimenticios del fuego que lleva: la Hestia del Pritaneo practica cotidianamente la comensalidad sacrificial. Pero en el hueco de su marmita, el «oikista» lleva con él la esencia de Hestia, la forma ígnea del Hogar público, es decir, una concepción ideal de ciudad, la que va a legitimar la autoridad de los magistrados y fundamentar el carácter público del espacio político[26].

---

20 ARISTÓFANES, *Aves*, 42.

21 *Ibid.*, 864 ss. Las tres potencias divinas que residen conjuntamente en el *mégaron* de Delfos. Sin olvidar a Gea.

22 Cfr. M. DETIENNE, «Hestia misogyne, la cité en son autonomie». Cfr. *L'Écriture d'Orphée*, cit., pp. 85-98; 205-210.

23 Instalar un Hermes ante la puerta: *Escolios a Aristófanes, Paz*, 922; ARISTÓFANES, *Pluto*, 1198, y *Escol.* Cfr. G. HÖCK, *Griechische Weihegebraüche*, Diss., Munich, 1905.

24 *Schol. in Aristoph. Ploutos*, 1197-1198; ARISTÓFANES, *Danaides*, fr. 245, ed. Edmonds. Marmitas llenas de alimentos cocidos como sucede en las Pyanopsias y las Targelias, cfr. Cl. CALAME, *Thésée et l'imaginaire athénien*, Lausana, 1990, pp. 289-396 *(passim)*. Hay que distinguirla además del «barrilito», *kadískos*, con el que Zeus *ktésios*, el de la «despensa», se instala en la casa con sus *semeîa*: se vierte en el recipiente coronado de lana blanca una mezcla llamada «ambrosía», hecha de agua pura, de aceite y de «toda clase de frutos» (cfr. A.B. COOK, *Zeus*, cit., II, 2, 1054 ss.).

25 Cfr. M. DETIENNE, «Qu'est-ce qu'un site?», en M. DETIENNE (ed.), *Tracés de fondation*, cit., p. 10, así como, en el mismo volumen, M. CARTRY y D. LIBERSKI, «Fondation sans fondateur», pp. 122-124.

26 Cfr. *L'Écriture d'Orphée*, cit., pp. 90-93, así como M. DETIENNE, «L'espace de la publicité...», cit., pp. 31-33.

Con esta misma audacia, el fundador toma posesión del espacio y de las tierras. A él le corresponde trazar el plano y dividir el territorio. Nausítoo comienza por «rodear de una muralla» la ciudad de los feacios. De la misma forma, delimita la posición de los santuarios, consagra los recintos, al mismo tiempo que, verosímilmente, reserva el emplazamiento del *agorá* construida con hermosas piedras talladas cuando Nausícaa está en edad de casarse[27]. El «oikista» tiene poder para planificar, y Nausítoo lo usa para los feacios con la misma libertad con que Lamis llega de la Mégara de Alcátoo y traza, a la orilla del mar, el plano de la futura Mégara Hyblea[28]. Fundada alrededor de 730, la más antigua colonia de Mégara, perfectamente estudiada por los arqueólogos, revela un plano primitivo «trazado sobre el suelo» sobre un espacio «vacío», desocupado. El espacio se reparte en lotes, «separados, aquí por un espacio estrecho sobre el que se construirá más adelante un muro mediano, y allá por un espacio ancho donde se dispondrá, más adelante, una calle separada a su vez del lote»[29]. Desde fines del siglo VIII aparecen *segmentos* de calle[30], mientras que de partida, entre las intersecciones de las tres calles principales (una norte-sur y dos este-oeste), se ha reservado un espacio que serviría de «lugar de reunión» antes de convertirse, un siglo más tarde, en un *agorá* con sus «edificios religiosos» y sus «construcciones de carácter civil»[31]. En el momento de la creación de Mégara Hyblea, el espacio público está claramente diferenciado del de habitación[32].

A la audacia del «geómetra» que traza el plano de conjunto *(diagráphein)*, el fundador une la originalidad del «geónomo»[33] que divi-

---

[27] Cfr. *Odisea*, VI, 266-267. Del mismo modo, el ágora de Mégara Hyblea fue habilitada y construida tras haber sido «espacio reservado», esta vez durante un largo siglo.

[28] G. VALLET, F. VILLARD y P. AUBERSON, *Le Quartier de l'agora archaïque. Mégara Hyblaea*, 1, Roma, 1976; G. VALLET, F. VILLARD y P. AUBERSON, *Mégara Hyblaea 3, Guide*, París, 1983; G. VALLET, «Bilan des recherches à Mégara Hyblaea», *Annuario della Scuola archeologica di Atene* (= *Atti del convegno internazionale: Grecia, Italia e Sicilia nell'VIII e VII secolo a.C.*) 60 (1982), pp. 173-181.

[29] G. VALLET, «Bilan des recherches...», cit., p. 180.

[30] Como los denomina M. GRAS, «Aspects de la recherche sur la colonisation grecque», cit., p. 10.

[31] Cfr. las observaciones de Édouard WILL, en la recensión de *Mégara Hyblaea 1* en la *Revue historique*, 1979, pp. 464-465.

[32] G. VALLET, «Bilan des recherches...», cit., p. 178.

[33] La distinción entre «geónomo» y «geómetra» se hace en FRÍNICO, *Praeparatio Sophistica*, ed. I. de Borries, 57. Pero el geómetra es solamente el que «mide» los *klêroi* (agrimensor por lo tanto), mientras que nosotros damos a «geómetra» el sentido noble del que piensa como *geómetra* «más que como urbanista», como señala G. VALLET, «Ville et cité. Réflexions sur les premières fondations grecques en Occident», en F. GUÉRY (ed.), *L'Idée de la ville*, París, 1984, p. 62.

de el territorio en lotes y asegura su distribución echándola a suertes *(dialankhánein)*[34]. En la primera ciudad de los feacios, Nausítoo procede al reparto de las tierras: *daíomai*, dividir, repartir, a la manera de las porciones, las partes de una víctima sacrificial distribuidas entre los que tienen «una parte igual» en el banquete, en la *daìs eíse*[35]. Si en el mundo homérico sacrificios y banquetes sirven como referencia a la vez concreta y simbólica para los procedimientos de reparto, aquí la práctica colonial parece haberse innovado al poner en acción formas nuevas de repartir tierras y territorio. Para la fundación de Brea, decidida por los atenienses alrededor de 445 a.C., son «diez geónomos», uno por tribu, los que proceden al reparto de la tierra bajo la autoridad del fundador titular, calificado de *autokrátōr* por el mismo decreto[36]. Sin duda, «geómetras» profesionales ayudan a los «geónomos» en su función electiva. Pero tanto los unos como los otros no hacen sino ejecutar el diseño esencial para toda empresa de fundación de una ciudad: adjudicar un «lote» de tierra, un *klêros* a cada uno de los miembros de la nueva ciudad, e incluso a cada uno de sus futuros ciudadanos[37]. Igual que el trazado de un lugar de asamblea y la delimitación de santuarios destinados a los dioses, el reparto de tierras en lotes iguales, llamado *dasmós*, parece inseparable de la propia idea de crear una ciudad nueva[38]. Incluso antes de entrar en posesión del «lote» que tienen asegurado, todos los que se embarcan con el fundador pueden considerarse propietarios de una porción del territorio que vendrá. Arquíloco de Paros aporta la prueba, a comienzos del siglo VII a.C.[39]: durante la expedición que culminó con la fundación de Siracusa[40], un corintio llamado Etíope vendió por un pastel de miel el lote, el *klêros*, que le tocaría en la futura colonia. La historia no nos dice si con ello este compañero de Arquias perdió o solamente comprometió sus derechos a tomar la palabra y a ejercer magistraturas en la novísima Siracusa. Con el reparto del espacio cuyo «criterio funda-

---

[34] Retomamos aquí el reparto realizado en la *Periegesis* del v. 56 del *Himno a Apolo* de CALÍMACO (ed. Pfeiffer, II, 48). Cfr. cap. IV, p. 97.

[35] Cfr. G. NAGY, *The Best of the Achaeans*, cit., *passim*, así como L. BOTTIN, *Reciprocità e redistribuzione nell'antica Grecia*, Padua, 1979.

[36] R. MEIGGS y D. LEWIS (eds.), *A Selection of Greek Historical Inscriptions*, cit., n.º 49, l. 6-8.

[37] Cfr. D. ASHERI, *Distribuzioni di terre nell'antica Grecia* (*Atti dell'Academia delle scienze, Classe di scienze morali, storiche e filologiche, serie 4ª*), Turín, 1966, pp. 1-24.

[38] Sobre *dasmós-anadasmós*, cfr. por ejemplo Éd. WILL, «Aux origines du régime foncier grec: Homère, Hesiode et l'arrière-plan mycénien», *Revue des études anciennes* 59 (1957), pp. 5-12, así como D. ASHERI, *Distribuzioni di terre...*, cit., *s.v. dasmós* y *gês anadasmós*.

[39] ARQUÍLOCO, fr. 216, ed. Bonnard-Lasserre = fr. 293, ed. West.

[40] Sobre Arquias el Corintio y la fundación de Siracusa, cfr. I. MALKIN, *Religion and Colonization...*, cit., pp. 41-43 y 93-97.

mental» es el de lotes separados[41], Mégara Hyblea formaliza en el plano arqueológico el modelo de una ciudad idealmente dividida y repartida antes de ser fundada y realmente habitada.

*Es conveniente que el fundador sea enterrado en medio de la ciudad*

Último rasgo singular del fundador: su relación con la muerte, así como su forma de tratar a los muertos. Mientras está vivo, el «oikista» rinde culto a Apolo Arquegeta, al dios que preside su empresa. Una vez muerto, es el fundador quien recibe un culto oficial y, presumiblemente, también en tanto que arquegeta[42]. La autonomía del «oikista» respecto a Apolo se ve reforzada a través del ceremonial del que es objeto en la nueva ciudad. Un ceremonial inédito a la vez por su carácter público, por el estatuto reconocido al muerto y por la naturaleza de los sacrificios ofrecidos en su honor. «Es conveniente que los fundadores sean enterrados en medio de la ciudad»: tal es la regla según un comentarista antiguo de Píndaro[43]. En lugar de recibir una sepultura en la linde de la ciudad y a cargo de su familia, el «oikista» difunto es colocado en el ágora, en el espacio público abierto a las asambleas y reservado a las construcciones oficiales mezcladas con los santuarios de los dioses. El fundador muerto pertenece a la ciudad: son los magistrados los que se encargan de los sacrificios anuales dirigidos al que, desde entonces, es considerado el «patrón», el *políarkhos* o *polissoûkhos*[44], el antepasado común[45] homólogo del dios llamado «de la ciudad», el *Polieús*, la potencia *políade*.

---

[41] G. VALLET, «Bilan des recherches...», cit., pp. 180-181 («Existe el lote que es o que será atribuido a cada uno»).

[42] El texto más importante sigue siendo ÉFORO, *FGrHist*, 70, fr. 118. Para el conjunto de los problemas planteados por el culto del fundador-arquegeta, cfr. I. MALKIN, *Religion and Colonization...*, cit., pp. 189-266.

[43] *Escolios a Píndaro, Olímpicas*, I, 149. Cfr. I. MALKIN, *Religion and Colonization...*, cit., pp. 200-203. Los honores rendidos «en las colonias» a los «Hegemones» y a los «Oikistas» son evocados en los «discursos» de Pitágoras *apud* JÁMBLICO, *Vita Pythagorae*, 37 (cfr. C.J. DE VOGEL, *Pythagoras and Early Pythagoreanism. An Interpretation of Neglected Evidence on the Philosopher Pythagoras*, Assen, 1966, pp. 70-71).

[44] Éaco en Egina: *políarkhos* (PÍNDARO, *Nemeas*, VII, 85); Agaméstor-Idmón en Heraclea del Ponto: *polissoûkhos* (APOLONIO DE RODAS, *Argonáuticas*, II, 846); «el fundador de Zancle»: *polissoûkhos* (CALÍMACO, *Aitia*, II, 43, ed. Pfeiffer). El epíteto no parece ser cultual. Cfr. W. EHLERS, *Die Gründung von Zankle...*, cit., p. 53.

[45] Dimensión a la que se muestra sensible W. LESCHHORN, *Gründer der Stadt*, cit., p. 102. Determinados «héroes arquegetas», conocidos por dedicatorias, se parecen más a antepasados que a fundadores de ciudades: así, el arquegeta de una *pátra* en Paros (cfr. A. M. VERILHAC, «Nouvelles inscriptions de Paros», *BCH* 107 [1983], p. 425), o el héroe arquegeta (con su propio sacerdote) en Tasos (cfr. J. POUILLOUX, *La Forteresse de Rhamnonte. Étude de topographie et d'histoire*, París, 1954, inscripciones n.os 25-26). Otros como los *héroes arquegetas* llamados epónimos y que van a dar su nombre a las diez nuevas tribus

Instalado en la plaza pública, en relación directa con la ciudad que ha fundado, el arquegeta «poliarca» recibe, y por eso mismo instituye, un culto de tipo heroico, más claramente *político*[46]. Evidentemente, el culto del arquegeta de una ciudad nueva no nace siguiendo las huellas de un culto más antiguo dirigido a los muertos importantes de una tierra. Es en el continente donde los arqueólogos han percibido las formas de un culto dirigido a antiguos difuntos emplazados en tumbas micénicas, en ruinas y abandonadas desde largo tiempo. Según la hipótesis de Anthony Snodgrass, serían los pequeños «campesinos libres» los que se procurarían así una ancestralidad modesta bajo la forma de un «antiguo habitante del territorio»[47]; mientras que en el mundo «colonial» el arquegeta no tiene relación con el territorio más que a través de la ciudad y la tierra llamada «política». De la misma forma, el arquegeta-héroe no se confunde con aquellos que la epopeya griega llama «los hombres de antaño»[48] y que Homero sitúa en el pasado de sus propios héroes, ni con los grandes guerreros de raza divina cuyas hazañas

---

de la reforma de Clístenes parecen más directamente inspirados en la ideología de la fundación «colonial» (cfr. P. Lévêque y P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien*, París [1964], 1980, p. 70, así como I. Malkin, *Religion and Colonization...*, cit., pp. 243-245). El caso de Anio, héroe arquegeta en Delos, es más complejo, sobre todo si seguimos a Ph. Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos...*, cit., pp. 410-430, que insiste en la ausencia de un vínculo cultual con Apolo, así como en la naturaleza de «daimon epicórico» de Anio, también rey en una isla en la que Apolo no es un dios oracular ni, como en Delfos, la potencia fundadora sin rival. *Contra*, I. Malkin, cit., p. 249.

[46] Dimensión perfectamente destacada por I. Malkin, *Religion and Colonization...*, cit., *passim* (en especial pp. 261-265).

[47] Cfr. A. Snodgrass, *Archaic Greece. The Age of Experiments*, Londres, 1980, tr. fr. París, 1986, pp. 34-36; «Les origines du culte des héros dans la Grèce antique», en G. Gnoli y J.-P. Vernant (eds.), *La Mort, les morts dans les sociétés anciennes*, París y Cambridge, 1982, pp. 107-119. El «furor heroizante» del que habla Fr. de Polignac (*La Naissance de la cité grecque: cultes, espace et société, VIII$^{e}$-VII$^{e}$ siècle av. J.-C.*, Paris, 1984, p. 130) —que ve en la operación «tumbas abiertas» el deseo de conferir a los muertos «que ya están allí» una «identidad heroica tomada de los mitos de la región o del cantón» (p. 131)— merece ser apreciado al tener en cuenta que parece que sólo un fragmento cerámico de Micenas («Grave Circle A») atestigua la palabra «héroe» (L. H. Jeffery, *The Local Scripts of Archaic Greece*, cit, p. 174, n. 6, lám. 31). El debate sobre la Grecia continental se ha beneficiado de los descubrimientos de Eretria y de las interpretaciones de Cl. Bérard, en especial: «Récupérer la mort du prince: héroïsation et formation de la cité», en G. Gnoli y J.-P. Vernant (eds.), *La Mort, les morts...*, cit., pp. 89-105. A lo que hay que añadir J. Whitley, «Early States and Hero-Cults: a Re-appraisal», *JHS* 108 (1988), pp. 173-182; P. G. Calligas, «Hero-Cult in Early Iron Age Greece», en R. Hägg, N. Marinatos y G. C. Nordquist (eds.), *Early Greek Cult Practice*, Estocolmo, 1988, pp. 229-234; A. Pariente, «Le monument Argien des "Sept contre Thèbes"», en M. Pierart (ed.), *Polydipsion Argos*, *BCH*, sup. 22 (1992), en especial pp. 205-216. Señalemos la nueva edición «revisada y puesta al día» del libro citado de Fr. de Polignac (Paris, 1995), que da un vuelco a numerosos desarrollos del primer ensayo, pero manteniendo el modelo de una «ciudad griega» donde «lo cultual» no deja sitio alguno a «lo político», en particular, las prácticas de asamblea y espacio del ágora.

[48] Cfr. *Odisea*, VIII, 223, así como por ejemplo Simónides, fr. 523, ed. Page.

contadas en la mitología dan tanto esplendor a las genealogías de las familias aristocráticas[49].

*Un muerto reciente y sus rituales*

El arquegeta, en tanto que fundador, pertenece al pasado más cercano. Su nombre, reforzado por el que la ciudad nueva ha recibido de sus labios[50], lo mantiene separado de la mitología heroica. El fundador asume la función de antepasado común para la colectividad que a la que en vida organizó como ciudad. Su culto abre el presente de la ciudad hacia su devenir «político». Y si algunos fundadores entran en la historia es por mediación de los «relatos de fundación» que van a contarse y escribirse, sin duda desde fines del siglo VIII, en un registro nuevo, distinto del pasado heroico. Para un fundador convertido en arquegeta e incluso en héroe «poliarca» de su ciudad, resulta adecuado un ritual altamente «político». «De pie en la proa del *agorá*», en la posición ejemplar del Bato arquegeta de los de Cirene[51], el fundador asiste a las ceremonias que dirigen los representantes oficiales de la ciudad. Sea el día del aniversario de su nacimiento o cualquier otra fecha, el «oikista» está solemnemente invitado a los sacrificios sangrientos ofrecidos en su honor. En Zancle, en Sicilia, cuyos rituales nos ha transmitido detalladamente Calímaco[52], el arquegeta es convocado por los «demiurgos»[53], por los principales magistrados, a asistir al sacrificio y al banquete. Se le llama por su nombre propio[54], como se hace con los muertos o los héroes[55]; se le solicita que «venga», que «esté presente»[56] y sea favorable al degüello de las víctimas, así como al banquete que sigue[57]. Y es que el procedimiento sacrificial parece ser doble: la sangre de las víctimas degolladas debe correr en abun-

---

[49] Cfr. Chr. JACOB, «L'ordre généalogique entre le mythe et l'histoire», en M. DETIENNE (ed.), *Transcrire les mythologies. Tradition, écriture, historicité*, París, 1994, pp. 169-202 y 240-245.

[50] Cfr. I. MALKIN, «What's in a Name? The Eponymous Founders of Greek Colonies», *Athenaeum* 63 (1985), pp. 114-130.

[51] PÍNDARO, *Píticas*, V, 93.

[52] CALÍMACO, *Aitia*, II, 43, ed. Pfeiffer, con el comentario de W. EHLERS, *Die Gründung von Zankle*..., cit.

[53] CALÍMACO, *Aitia*, II, 43, l. 82, ed. Pfeiffer.

[54] *Ibid.*, l. 79: *onomastí*. En este caso, en Zancle, tras un conflicto entre dos «oikistas» cada uno de los cuales esperaba ser confirmado por el oráculo de Apolo, la costumbre era invitar a los «fundadores», ya fuesen dos o más, sin pronunciar nombres.

[55] Cfr. W. EHLERS, *Die Gründung von Zankle*..., cit., p. 54. PAUSANIAS, IV, 27, 6, relata cómo, para (re)fundar Mesene, los tebanos, los argivos y los mesenios, tras haber sacrificado a sus dioses, procedieron a invocar a los héroes (*epikaleîsthai, anáklesis*).

[56] CALÍMACO, *Aitia*, II, 43, l. 82 (*páresti*).

[57] *Ibid.*, l. 84 (*daís*).

dancia[58], como quieren los muertos sedientos. En honor del héroe arquegeta Foco, cuya tumba se alza en el santuario federal de la Fócide, la sangre de los sacrificios, diarios en este caso, riega la tumba a través de una abertura a tal efecto[59]. El muerto heroizado se alimenta de la vida de los animales degollados *(haimakouríai)*[60]. Al mismo tiempo, se ruega al héroe arquegeta que asista al banquete, a la comida de carnes del sacrificio[61] repartidas entre todos los ciudadanos, seguramente, como es costumbre para un muerto importante «honrado igual que un dios» según la fórmula de Píndaro, evocando a Tlepólemo, arquegeta de Rodas[62].

El estatuto del fundador muerto, en el centro del espacio político, se refuerza con el doble registro de sacrificios, que no carece de analogías con la dualidad de culto asignada a Heracles en diferentes lugares del mundo griego[63]. Pero mientras Heracles, a veces héroe, a veces dios, siempre ha «nacido de Zeus», el arquegeta, nacido mortal entre los mortales, halla en su calidad de antepasado común aquello que pertenece a la vez al mundo de los muertos y al medio de las potencias llamadas políades. Su visibilidad a la luz del espacio público lo diferencia enormemente de estas potencias heroicas, protectoras de territorios y ciudades frecuentemente continentales, cuyas tumbas misteriosas y emplazamientos secretos exigen sacrificios realizados de noche al amparo de indiscretas miradas[64]. ¿Acaso no es necesario impedir a cualquier enemigo sacrificar en secreto a las hijas de Praxítea, por ejemplo, convertidas en *Hyakinthídes* y consagradas a la defensa del territorio ateniense tras haber sido sacrificadas para refundar la tierra de Erecteo?[65] También son así los «héroes arquegetas» de Salamina: cuando Solón busca el medio más seguro de apoderarse de

---

[58] *Ibid.*, I. 83 *(haîma... kékhytai)*.

[59] Cfr. PAUSANIAS, X, 4, 10-5, 2, con las observaciones de L. ROBERT, *Hellenica*, XI-XII, París, 1960, pp. 70-84.

[60] *Schol. in Pind. Olympiques*, I, 146 d; PAUSANIAS, V, 13, 3 (cfr. J. CASABONA, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices*, cit., pp. 206 y 226). Para el arquegeta de Dáulide también se vierte sangre cada día en la tumba, mientras que las carnes son completamente destruidas: PAUSANIAS, X, 4, 10.

[61] *Daís* dice el relato de Calímaco sobre Zancle, o incluso *eilapínē* en el v. 57, junto con *entémnein* en el v. 82. La misma dualidad aparece en los honores rendidos a Brásidas, heroizado en tanto que fundador por los anfipolitanos: TUCÍDIDES, V, 11, donde *entémnein* hace pareja con *thysíai* (sacrificios con banquetes). Cfr. J. CASABONA, *Recherches...*, cit., p. 226. Lo mismo en el culto reservado a los valientes, a los *Agathoí* de Tasos (cfr. F. SOKOLOWSKI, *Lois sacreés des cités grecques, Suppl.*, cit., n.° 64, 10).

[62] PÍNDARO, *Olímpicas*, VII, 30 y 79.

[63] I. MALKIN hizo esa observación (*Religion and Colonization...*, cit., p. 193).

[64] Cfr. A.-J. FESTUGIÈRE, «Tragédie et tombes sacrées» (1973), reimpreso en *Études d'histoire et de philologie*, París, 1975, pp. 47-68.

[65] EURÍPIDES, *Erecteo* (Florencia, 1977), ed. P. Carrara, fr. 18, v. 87. Cfr. M. DETIENNE, «La force des femmes. Héra, Athéna et les siennes», en G. SISSA y M. DETIENNE, *La Vie quotidienne des dieux grecques*, cit., pp. 242-243.

la isla, ¿acaso el oráculo de Delfos no le aconseja sacrificar víctimas a estos poderosos protectores del territorio deseado? Fue lo que hizo Solón pasando la noche en la isla con el fin de actuar en el mayor de los secretos[66]. El fundador-arquegeta no es el talismán de la ciudad y de su territorio[67]. Al convertirse en un muerto diferente de los demás, refuerza la idea de ciudad que introdujo con el fuego inaugural y el culto, tan político, de Hestia.

En primer lugar, el fundador, antes de ser un muerto diferente de los otros, había roto en vida los lazos con sus propios muertos, los de la tierra natal y de su ciudad de origen. Mientras que la India védica se aplica en olvidar a sus muertos, y algunas sociedades amerindias, de forma más peligrosa, tratan los cadáveres de sus enemigos, se empeñan en su destrucción e incluso en borrar los lugares donde habían vivido con los vivos[68], en Grecia los muertos comunes reciben reciben un culto discreto y generalizado[69]. Son las primeras ciudades las que regulan los gastos suntuarios y las formas aristocráticas de celebrar los funerales. Resulta verosímil que esas mismas ciudades se pongan de acuerdo a la hora de reconocer el carácter ritual y tradicional de los cuidados prestados a las «tumbas familiares», aunque no conozcamos bien en qué momento algunas ciudades comenzaron a identificarse con un culto público de los muertos «en general», respecto de los cuales se sentían, como dice Platón, «en el lugar de heredero e hijo»[70]. Nada hace pensar que haya habido en los primeros tiempos de Grecia, la del siglo VIII, lo que Fustel de Coulanges imaginó e hizo creer desde *La ciudad antigua*: que todo comienza con la muerte, alrededor de la tumba; la muerte que fundamenta la creencia y supone el vínculo natural entre los hombres[71]. Por el contrario, la ancestralidad al estilo griego parece muy leve respecto de la que pre-

---

66 PLUTARCO, *Solón*, 9, 1.

67 Como es, por ejemplo, el trípode de Apolo en una tradición de las Argonáuticas (APOLONIO DE RODAS, *Argonáuticas*, IV, 529-535). O incluso en Tebas el emplazamiento de la tumba de Dirce con las ceremonias realizadas de noche por Hiparco (PLUTARCO, *De genio Socratis*, 578b).

68 Cfr. M. DETIENNE (ed.), *Tracés de fondation*, cit., pp. 168-187 (Ch. Malamoud); pp. 252-260 (H. Clastres).

69 Cfr. St. GEORGOUDI, «Commémoration et célébration des morts dans les cités grecques: les rites annuels», en Ph. GIGNOUX (ed.), *La Commémoration*, París y Lovaina, 1988, pp. 73-89.

70 PLATÓN, *Menexeno*, 249b-c, citado por St. GEORGOUDI, «Commémoration et célébration...», cit., p. 79, que reabre magníficamente el asunto de las *Genésia*.

71 FUSTEL DE COULANGES, *La Cité antique* (1864), reed., introd. Fr. Hartog (pp. V-XXIV), París, 1984. Cfr. los análisis de F. HERÁN, «L'institution démotivée. De Fustel de Coulanges à Durkheim et au-delà», *Revue française de sociologie* 28 (1987), pp. 67-97; «De la "Cité antique" à la sociologie des institutions», *Revue de synthèse*, julio-diciembre 1989, pp. 363-390. Sobre todo, los trabajos de Fr. HARTOG, *Le XIX^e Siècle et l'Histoire. Le cas de Fustel de Coulanges*, París, PUF, 1988, pp. 23-35.

sentan las sociedades de linajes del mundo tradicional. Ni siquiera la más imaginaria de las Atenas fue jamás esa «patria carnal» de los ideólogos y los historiadores nacionalistas de ayer y de hoy.

Por tenues que fuesen los lazos de los recién llegados con sus muertos, se rompen, de forma definitiva casi siempre. Cuando desembarcan en Naxos o en Mégara Hyblea, los griegos no llevan consigo cenizas ni osamentas, como tampoco las estatuas de sus dioses. No llevan a sus antepasados consigo ni sobre sus espaldas, como Eneas llegando de Troya con Anquises y los dioses de la ciudad incendiada. El fundador y sus compañeros se ven separados de sus muertos, igual que de los altares y sacrificios de su tierra de origen. En sentido estricto, se convierten en «extranjeros»: por otra parte, así los considera, salvo acuerdos particulares, la que luego se llamará «metrópoli»[72].

*Separación y comienzo*

Como el *Intelecto* en el pensamiento de Anaxágoras, el fundador articula separación y comienzo. Mediante sus gestos decisivos, esenciales, el fundador encarna una forma de comenzar que se abre hacia la acción creadora y consciente de sus creaciones en este tiempo de comienzos. Entre los siglos VIII y VI, las prácticas de fundación de tantas ciudades nuevas invitan a los griegos a pensar libremente qué quiere decir *comenzar*. Ocurre que los comienzos se pierden en la noche de los tiempos. Con más frecuencia sucede que el comienzo no haya tenido lugar. Como en la India, donde sin embargo son numerosos y de rango divino los seres de comienzo, los Primeros, los Antiguos. Sin duda el acontecimiento inicial se produce allí bajo la forma de una violencia necesaria y peligrosa: un corte primero, un ataque brutal, una muerte. Pero la India védica –como nos ha enseñado Charles Malamoud– sólo deja un espacio muy reducido al comienzo, con sus iniciativas humanas; practica un «arte de disper-

[72] Cfr. R. Meiggs y D. Lewis, *A Selection of Greek Historical Inscriptions*, cit., n.º 20 (bronce de Galaxidi, llamado también «ley colonial de Naupacto»), l. 2-4. Sobre las relaciones de tipo religioso entre colonias y ciudades madre, cfr. A. J. Graham, *Colony and Mother City in Ancient Greece* (1964), reimp. Nueva York, 1971, pp. 159 ss., con las observaciones de S. C. Humphreys, «Colonie e madre patria nella Grecia Antica», *Rivista storica italiana* 78, 4 (1966), pp. 912-921, y de R. Werner, «Probleme der Rechtsbeziehungen zwischen Metropolis und Apoikie», *Chiron* 1 (1971), pp. 19-73. Ejemplo de reforzamiento de los lazos «ancestrales» entre Mileto y Olbia (*Sylloge*[3], 286, l. 1-5; l. 12-14): en 334, derecho a sacrificar en los mismos altares y de tomar parte en las mismas ceremonias, especialmente «funerarias» para los ciudadanos de Mileto residentes en Olbia y a la inversa. Cuestiones reformuladas por I. Malkin, «Inside and Outside: Colonization and the Formation of the Mother City», *Annali di archeologia e storia antica*, n. s., n.º 1 (= *APOIKIA. Scritti in onore di Giorgio Buchner*), Nápoles, 1994, pp. 1-9.

sar los comienzos»[73]. Paralelamente, en las culturas del mundo amerindio, el héroe de tipo *trickster* se singulariza por invenciones repetidas; acumula comienzos de todas clases, pero, al parecer, sin abrir nunca un espacio de comienzo donde pudiese deslizarse un actor humano[74]. La evidencia del «comenzar» es tan ilusoria como la del «fundar». No es suficiente decir que en Grecia el Comienzo, *Arkhḗ*, es un dios[75] para captar las formas griegas de pensar el comienzo.

En el corazón de la actividad del fundador, aparecen dos términos estrechamente asociados: el verbo *ktízein* y la palabra *arkhḗ*, presente en arquegeta. *Ktízein*, como hemos señalado, enuncia a la vez roturar y fundar: se trata de domesticar, de acondicionar una tierra salvaje, inculta, desierta y «como vacía». Roturar, fundar y construir, sean caminos o espacios, en los que se fundarán y consagrarán altares, templos o murallas. Pero hay también una parte explícita de crear-producir en el verbo *ktízein*[76]: ya se trate del bocado que doma la fuerza del caballo cuando Poseidón, reinante en Colono, lo crea y lo produce[77]; o bien cuando las piedras lanzadas por Deucalión y Pirra hacen surgir, dan vida, «crean» la especie humana al establecerla sobre la tierra[78]; también cuando los pintores «hacen nacer», crean árboles, mujeres, hombres, sobre vasos o en las paredes[79]. Existe una dimensión demiúrgica en el verbo *ktízein* que las versiones griegas del Antiguo Testamento van a conservar. En el compuesto «arquegeta», se entrelazan dos aspectos esenciales de hacer e inaugurar, entre *hēgeîsthai* y *arkhḗ*. *Hēgeîsthai* significa llevar, conducir, abrir el camino, marchar en cabeza con la autoridad del que sabe la dirección y el sentido del camino. Mientras que la palabra *arkhḗ*, asociada al verbo *árkhein*, parece unir una doble significación: el comienzo y el mando, el primero en una serie temporal y el segundo en una jerarquía social. Lo que el mundo romano diferencia como *prima*, comienzos en el tiempo,

---

[73] Ch. Malamoud, «Sans lieu, ni date. Note sur l'absence de fondation dans l'Inde védique», cit., pp. 187-191: esquivar los inicios, multiplicar los falsos comienzos, mientras que todo en este mundo «impone en todo momento el comenzar». Una extraña obsesión: «escapar a la singularidad de los lugares y los comienzos».

[74] La cuestión merecería atraer la atención de algún americanista.

[75] «El Comienzo, *Arkhḗ*, es un dios que al establecerse *(hidryménè)* entre los hombres salva todas las cosas, si cada uno de sus usuarios le rinde los honores que son convenientes»: Platón, *Leyes*, VI, 775e. Comienzo y «fundación» en el sentido religioso son aquí muy solidarios.

[76] Sobre *ktízein*, «crear», como acto divino, cfr. el artículo *ktízein* escrito por Foerster en G. Kittel, *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, III (1938), reimp. 1957, pp. 999-1034. Perspectiva abierta por M. Casevitz, *Le Vocabulaire de la colonisation...*, cit., p. 44, n. 29.

[77] Sófocles, *Edipo en Colono*, 715.

[78] Píndaro, *Olímpicas*, IX, 45.

[79] Empédocles, fr. 23, 6, ed. Diels-Kranz. Cfr. J. Bollack, *Empédocles*, III, *Les origines, Commentaire I*, París, 1969, pp. 120-125.

y *summa*, comienzos en el orden de la importancia y la dignidad, los griegos lo unen en la noción de *arkhḗ*, cuya complejidad semántica atrajo la atención de Aristóteles en su *Metafísica*[80]. *Arkhḗ* se diría «del punto de partida del movimiento de la cosa»: así es, por ejemplo, la *arkhḗ* de la línea *(mē̂kos)* o del camino *(hodós)*... La *arkhḗ* es también el mejor punto de partida para cada cosa... La *arkhḗ* es incluso el elemento primero e inmanente de la generación... (Por último), se llama también *arkhḗ* al ser cuya voluntad reflexiva *(prohaíresis)* mueve lo que se mueve y hace cambiar lo que cambia: por ejemplo, los magistrados *(arkhaí)* en las ciudades, las oligarquías, las monarquías y las tiranías son también llamadas *arkhaí*, así como los conocimientos técnicos y sobre todo los llamados «arquitectónicos».

En un extremo, la *arkhḗ* material del camino; en el otro, el arquitecto que domina el trazado en el ejercicio del mando. *Arkhḗ* puede designar tanto una cosa como un agente. En tanto cosa, viviente o artefacto, *arkhḗ* significa «aquello sobre lo que descansa lo construido»[81]. Por ejemplo, la obra viva de un barco, *trópis* o *tropideîa*, ese primer esbozo de las formas del navío que coloca *(katabállesthai)* el constructor *(naupēgós)*[82]. Otro ejemplo, considerado por Aristóteles: los cimientos *(themélios[líthos])* de una casa[83]. Pero también en los seres vivos, humanos o animales, la *arkhḗ*, aquello sobre lo que y a partir de lo que se construye el resto, es según algunos el corazón, y según otros, la cabeza[84], o incluso el *osphýs*, la parte del cuerpo por encima de las nalgas y que parece tener un lugar privilegiado en la cocina del sacrificio[85]. Para toda una tradición, desde las teogonías órficas del siglo VI hasta Filón de Alejandría, ese rabino griego, el corazón parece la forma más acabada de la *arkhḗ*: «Sabemos que, según los mejores médicos y físicos, antes que el conjunto del cuerpo, el corazón toma forma en primer lugar como los cimientos de una casa o la quilla de un navío. Y se dice que el corazón palpita incluso tras la

[80] ARISTÓTELES, *Metafísica*, V, 1012b 34-1013a 15. En *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, Nueva York, 1960, p. 236 y n. 3, Ch. KAHN ha llamado la atención sobre las afinidades entre *arkhḗ*, *trópis* y *osphýs*.

[81] ARISTÓTELES, *ibid.*, 1013a 4.

[82] Comparación tejida por un PLATÓN comprometido en el trabajo de la fundación (*Leyes*, 803ᵃ 3). *Trópis* para el navío como *themélios* para la casa: ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1013a 4. *Trópis* en el sentido técnico, en el vocabulario de la construcción naval: J. S. MORRISON y R. T. WILLIAMS, *Greek Oared Ships*, Cambridge, 1968, p. 50.

[83] Existe un Apolo de la «casa», volveremos sobre ello más adelante.

[84] Cfr. M. DETIENNE, *Dionysos mis à mort*, cit., pp. 191-196 (entre sacrificios y tradiciones órficas). Sobre el debate entre el «corazón» y el «cerebro»: P. MANULI y M. VEGETTI, *Cuore, sangue e cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico*, Milán, 1977.

[85] *Osphýs*: flanco, parte del cuerpo sobre las nalgas (cfr. P. CHANTRAINE, «Hésychius: *duochôi* ou *druochoi*?», *Revue de philologie*, 1962, pp. 258-259), pero también el *sacrum* que precede a la cola, la del animal sacrificial (bovino en especial). Cfr., por último, la documentación reunida por F. VAN STRATEN, «The God's Portion», cit., pp. 51-67.

muerte para desaparecer en último lugar, de la misma forma que fue lo primero en aparecer»[86]. Primero y último como la diosa del hogar, Hestia, la potencia del Hogar público, la que el fundador lleva consigo como cimientos y principio de la futura ciudad.

Potencia del comienzo y del mando, *arkhḗ* va a convertirse, en la filosofía presocrática, en el «principio elemental», el que no tiene un comienzo en el tiempo, en primer lugar, aquel a partir del cual las cosas y el mundo han tomado forma. Es verosímil que el sentido de *arkhḗ* como fundamento y comienzo se haya forjado en el pensamiento poético entre teología y cosmogonía. Según la *Teogonía* de Hesíodo, el aedo, el poeta y su canto, debe comenzar por el principio, *ex arkhês*[87], desde el inicio y el comienzo de las cosas, igual que hacen las Musas cuando, en el Olimpo, cantan la gloria de la raza de los dioses. Mucho tiempo antes de Hesíodo, probablemente, las Musas del Helicón eran tres: la primera se llamaba *Melétē*, concentración, ejercicio mental indispensable en la tarea del aedo; la segunda llevaba el nombre de *Mnḗmē*, memoria, la función que permite recitar e improvisar; la última era *Aoidḗ*: el canto consumado, el poema épico emitido por la voz en la recitación. *Arkhḗ* va a unirse a sus tres hermanas en otras listas que enumeran las principales figuras de la palabra cantada[88]. Con toda probabilidad, fue en el medio refinado y competitivo de los que serán más tarde los *poiētaí*, los «creadores», donde creció la idea según la cual el que pretende regir su discurso por la *arkhḗ* –la *arkhḗ* que le da el inicio, cuando no el origen– puede tener acceso también a la *arkhḗ* de su canto, a lo que es su principio y su fundamento[89].

## *Las Musas, hijas de la Tierra*

Una cosmogonía descubierta en 1957 gracias a un papiro de Oxirrinco permite una mayor precisión en esta confluencia de la poética y la primera filosofía. Es obra de un poeta espartano, Alcmán, que

---

[86] FILÓN, *Legum allegoriae*, II, 6, ed. Mondésert, 107, y mis análisis en *Dionysos mis à mort*, cit., pp. 194-196.

[87] HESÍODO, *Teogonía*, 45; 115.

[88] M. DETIENNE, *Les Maîtres de verité dans la Grèce archaïque*, nueva ed., París, [4]1995, p. 53 [ed. cast.: *Los maestros de verdad en la Grecia antigua*, Madrid, Taurus, 1986].

[89] Sugerencia realizada por R. BRAGUE, «Le récit du commencement. Une aporie de la raison grecque», en J.-F. MATTÉI (ed.), *La Naissance de la raison en Grèce. Actes du congrès de Nice (mai 1987)*, París, 1990, pp. 23-31. En cuanto a la noción de «creador» –entre demiurgo y poeta–, cfr. C.-J. CLASSEN, «The Creator in Greek Thought from Homer to Plato», *Classica et medievalia* 23 (1962), pp. 1-22, así como los trabajos de J. SVENBRO, *La Parole et le marbre. Aux origines de la poétique grecque*, Lund, 1976; *La parola e il marmo. Alle origini della poetica greca*, Turín, 1984 (versión aumentada).

compone alrededor de 610 «cantos de muchachas», *partenios*, poemas relacionados con la música coral[90]. En la obertura del canto, Alcmán, que va a «hablar de la naturaleza», *physiologeîn*, se dirige a las Musas, en tanto que hijas de Tierra, de Gea, Musas anteriores a aquellas que, más habitualmente, nacen de Memoria, *Mnēmosýnē*, esposa de Zeus Olímpico. ¿Cuál es el discurso sobre la naturaleza que las hijas de la Tierra van a inspirar a Alcmán? Existe una especie de primer estado de la materia, *hýlē*, «cuando todas las cosas están confundidas y no *creadas*, no *modeladas (apóēton)*». Luego «nace un cierto (ser) que dispone *(kataskeuázein)* todas las cosas»: es Tetis, diosa marina, divinidad de la inmensidad salada, potencia instalada en Esparta con templo y sacerdotisa. «Cuando la materia comienza a ser organizada, nace un tal *Póros* como *comienzo*, como *arkhḗ*». *Póros*, que significa camino, pasaje, vía, salida, responde a uno de los sentidos de *arkhḗ* destacado por Aristóteles: «punto de partida del movimiento» de una ruta o un camino. El relato continúa: «Tras haber nacido *Póros*, le siguió *Tékmōr*. Y *Póros* es como un comienzo, mientras que *Tékmōr* es como un fin, un *télos*». Con Alcmán de Esparta surgió un «comienzo» que se forma entre *hacer* e *inaugurar*, en el límite entre la potencia que dispone y modela bajo el nombre de *Thétis*, y otra, llamada *Tékmōr*, que marca el término y el límite. De *Póros* a *Tékmōr*, hay un camino asegurado de un punto al otro, mientras que el fundamento del comienzo, lo que da una base al trazado de *Póros* extendido hacia su límite, hacia *Tékmōr*, es Tetis, en tanto que ella coloca, pone, dispone: otras tantas acciones que dependen del verbo *tithénai*, tan vivo en la cosmogónica *Thétis-thésis*, según la interpretación de antiguos escoliastas muy sagaces. Concebida entre Sardes y Esparta, esta cosmogonía poética podría preceder a Tales en unos veinte años[91].

La belleza de los comienzos: si *Arkhḗ* merece ser llamado «dios» es porque comenzar es hermoso en sí mismo. Y en el siglo IV a.C., presa del deseo de fundar la ciudad y la filosofía, Platón asigna un lugar de importancia al comienzo. Especialmente en las *Leyes*, ese largo diálogo entre fundadores que caminan y platican sobre las mejores maneras de establecer[92] una ciudad casi perfecta, comenzando por el principio, *ex arkhês*[93]. Comenzar, crear y fundar se mezclan íntimamente en la epifanía de *Arkhḗ*: «Ese dios que al establecerse

---

[90] ALCMAN, 5, fr. 2, II, ed. D. Page. *Poetae Melici Graeci*, así como ALCMAN, fr. 81, ed. Cl. CALAME, con un importante comentario (Roma, 1983). pp. 437-454.

[91] Hemos adoptado en gran parte la interpretación propuesta por A. J. VOELKE, «Aux origines de la philosophie grecque: la cosmogonie d'Alcman», en *Mélanges F. Brunner*, Neuchâtel, 1981, pp. 13-24.

[92] Proceso de *katoikismós* que dirige los doce libros de las *Leyes* (cfr. XII, 961b).

[93] PLATÓN, *Leyes*, V, 738b 6: *kainēn ex arkhês pólin poieîn*: «crear una bella ciudad radicalmente nueva».

*(hidrŷsthai)* entre los hombres preserva todas las cosas, si todos sus usuarios le rinden los honores adecuados»[94]. La sabiduría de los proverbios lo atestigua con fuerza: «El comienzo es la mitad de toda acción». En primer lugar, dice Platón por boca del ateniense que dirige la comisión de fundadores de la ciudad de los magnetes: «En realidad, según mi humilde opinión, *es más de la mitad*, y un hermoso comienzo nunca recibe bastantes cumplidos»[95]. Si «comenzar» representa la mayor parte de cualquier empresa, de cualquier acción[96], es que el comienzo posee un espacio extenso, que goza de un tiempo específico, que requiere gestos, decisiones, elecciones consideradas fundamentales en el campo de las actividades humanas. Comenzar es una dimensión del hacer, y especialmente del crear implicado en el fundar. Al instituir una ciudad nueva, el futuro *Arquegeta* experimenta las formas de pensar el comienzo: como una creación radical, decidida soberanamente en el nuevo campo que los griegos llaman «asuntos humanos», justamente allí donde se va a inventar el concepto de «hombre libre». En la tradición filosófica del cristianismo en Occidente, «crear» pasa por ser una idea religiosa, ya sea la creación a partir de la nada o la creación continuada por voluntad de su Creador[97]. Tradición que podríamos considerar reciente: no se va a pensar nada sobre la forma de crear *ex nihilo* antes del primer siglo de nuestra era, cuando no del tercero[98]. Para los griegos, tan filosóficamente presentes en la actividad del pensamiento de los «Padres», el mundo y la materia están siempre allí, del mismo modo que los dioses forman parte de este mundo igual que los mortales nacidos de la misma madre, de Gea, Tierra de amplio seno, «cimiento seguro *(hédos asphalés)* ofrecido para siempre a todos los seres vivos». Un dios arquegeta en Grecia no se confunde con un dios creador del próximo Oriente antiguo o de la Biblia hebraica: uno y otro tienen una relación muy diferente con las creaciones de la especie humana. Mucho antes del pequeño demiurgo del Génesis y del Deuteroisaías, los dioses creadores son familiares a orillas del Tigris y el Éufrates[99]. Son ellos los que produ-

---

94 *Leyes*, VI, 775e: *arkhè gàr kai theòs en anthrópois hidryménē sṓizei pánta...*

95 *Leyes*, VI, 753e.

96 *República*, II, 377a 12. Lo mismo en cualquier vida, en cualquier ser vivo que forma parte de la *phýsis* (*Leyes*, VI, 756e): «En todo *phytón* el primer crecimiento *(blástē)*, si sale bien, tiene más poder que nada para llevar a la naturaleza a su perfección y darle el *télos*, el acabamiento apropiado, ya se trate de plantas, de animales domésticos o salvajes o de hombres».

97 Cfr. los análisis reunidos en *La Création dans l'Orient ancien*, París, 1988.

98 Cfr. J. Cazeaux, «Le voyage inutile ou la création chez Philon», en *La Création dans l'Orient ancien*, cit., pp. 345-407.

99 Cfr. J. Bottéro y S. N. Kramer, *Quand les dieux faisaient l'homme*, París, Gallimard, 1989, así como M. Lambert y R. Tournay, «Le cylindre "A" de Gudea», *Revue biblique* 55 (1948), pp. 403-437; F. Smyth-Florentin, «La Bible, mythe fondateur.

cen la primera humanidad, los que modelan el primer rey, fundando la soberanía a su imagen; son ellos también los que diseñan las primeras ciudades, ponen los cimientos del primer templo alrededor del cual la especie humana va a experimentar el esfuerzo y la desgracia. Cuando, a su vez, un rey mesopotámico crea una ciudad, edifica un palacio, construye un santuario, actúa siempre a imitación de una potencia divina que diseña el palacio, la ciudad, el templo colocados en el cielo inalterable. Los dioses se reparten incluso los instrumentos de sus creaciones: así, el sumerio Enki confía el pico y el molde de ladrillos al dios llamado Kulla, es decir, el Ladrillo en persona, encargado de pulir el orden del mundo. El fundamento es inaccesible al actor humano, sin conflictos ni reivindicaciones.

El antiguo Israel va a innovar[100], sin duda bajo los efectos del trauma de la caída de Jerusalén, cuando el templo es destruido y se pone en duda el poder cósmico de un pequeño dios nacional. Brutalmente, la trascendencia transfigura a Yahvé: se convierte en dios único, soberano del universo, dueño del tiempo que engloba el comienzo y el fin. Entra en escena un dios ávido de creación, exigiendo ser el único responsable de la marcha del mundo, impaciente por tomar posesión de la totalidad de las cosas, desde fuera de su creación, que une lo original y lo actual. En el mismo movimiento con que el Templo se hace Libro y Palabra revelada apta para convertirse en su propio lugar, el dios creador de la Biblia quiere ser único fundador, iniciador de todas las iniciativas. En los relatos del Génesis, la posición del inventor humano está perfectamente marcada: el que decide fundar ciudades, pretende descubrir la metalurgia y los instrumentos musicales, pertenece al linaje de Caín, a la descendencia del asesino maldito. En la cultura de Israel, parece que querer comenzar es tener la audacia reprensible de rivalizar con Yahvé; tener la pretensión sacrílega de sustituir el comienzo absoluto de la creación por un inicio humano. Al dios de Israel le repugnan las ciudades[101]. Nada

---

Des temples aux murs inscrits à l'Écriture comme Temple», en M. DETIENNE (ed.), *Tracés de fondation*, cit., pp. 59-66; y sobre todo S. LAKENBACHER, *Le Palais sans rival. Le récit de construction en Assyrie*, París, 1990. El dios del Antiguo Testamento organiza, transforma un inmenso caos, pero que ya *está allí*: cfr. J. BOTTERO, «La naissance du monde selon Israël», en *La Naissance du monde*, París, 1959, pp. 187-233. Sobre los modelos orientales de la «creación» del hombre/rey, cfr. J. VAN SETERS, «The Creation of Man and the Creation of King», *Zeitschrift für die altestamentliche Wissenschaft* 101 (1989), pp. 333-342. El texto original griego del libro II de los Macabeos (VII, 28) dice con mucha exactitud que «no fue a partir de las cosas existentes *(tà ónta)* que Dios hizo (el cielo y la tierra)», como observa J. RUDHARDT, «Dans quelle mesure et par quelles images les mythes grecs ont-ils symbolisé le néant?», *Revue de théologie et de philosophie* 122 (1990), pp. 303-312 (en especial p. 304).

[100] Cfr. los trabajos de F. SMYTH y, en especial, su contribución en el volumen editado por M. DETIENNE, *Transcrire les mythologies*, cit., pp. 131-141 y 235-236.

[101] La cuestión está en el centro del libro de J. ELLUL, *Sans feu, ni lieu. Signification biblique de la Grande Ville*, París, 1976.

podría irritarle más que el contrasentido cometido por los traductores griegos el día que le llamaron, a él, Dios Creador, «fundador de ciudad»[102], como el primer condotiero llegado para instalar una *pólis* en un rincón perdido de Occidente.

### *Pensar el espacio como vacío*

En Grecia ningún dios se presenta como Creador, sea en el campo que sea. Ninguno de los dioses familiares entre metrópolis y colonias pone obstáculos a la creación de una ciudad nueva. Al contrario, la tradición mitológica relata la sorpresa de los dioses al descubrir las primeras comunidades políticas instituidas por la raza de los mortales. Los dioses griegos se interesan inmediatamente por estas creaciones «políticas»; se disputan los mejores lugares[103]. El creador de una ciudad nueva no está de entrada sujeto a un dios que, desde el Olimpo, le haya mostrado de una vez por todas cómo fundar una comunidad de ciudadanos. El Apolo Arquegeta no crea ninguna ciudad para los Olímpicos. Él, que acompaña tan frecuentemente al Fundador en sus empresas, hace carrera en medio de los hombres; es en primer lugar el «puro exiliado del cielo», que ofrece legitimidad al que viene a solicitarle un camino y una palabra, pero garantizándole desde Delfos, ese importante lugar para toda fundación, la mayor libertad: la de una creación radical. Una creación *ab ovo*, como sobre una tabla rasa, como aparece en los gestos del fundador que traza, divide, reparte el espacio de la ciudad y de su territorio. A través de estas prácticas repetidas de la colonización se impone una manera de pensar el espacio como vacío[104]. Un vacío que no es el de los filósofos, ni el de los atomistas que lo extienden a todo el universo como espacio geométrico, ni el de los pitagóricos que designan así al medio fluido que se extiende entre los cuerpos-número o incluso el que penetra desde el infinito del universo con el fin de separar las naturalezas y distinguir cosas consecutivas[105].

En el campo de las fundaciones de ciudades, el vacío oscila entre lo que es virgen y salvaje y lo que se presenta como desocupado y dis-

---

[102] Como Flavio Josefo, cfr. A. PAUL, *Le Judaïsme ancien et la Bible*, París, 1987, pp. 168-176.

[103] Cfr. M. DETIENNE, «Quand les Olympiens prennet l'habit du citoyen», en M. DETIENNE y G. SISSA, *La Vie quotidienne des dieux grecs*, cit., pp. 159-172.

[104] Observación de L. GERNET, *Anthropologie de la Grèce antique*, París, ²1976 [ed. cast.: *Antropología de la Grecia antigua*, Madrid, Taurus, 1984], p. 401: «La colonización, que pone de manifiesto en seguida la vitalidad cívica, acostumbra a las mentes al vacío del espacio».

[105] Cfr. Ch. MUGLER, «Le *kenón* de Platon et le *pánta homoû* d'Anaxagore», *REG* 80 (1967), pp. 210-219; J. RUDHARDT, «Dans quelle mesure et par quelles images les mythes grecs ont-ils symbolisé le néant?», cit.

ponible. Salvaje y virgen del mismo modo que se muestra la tierra bajo los pasos de Apolo, que sale de Delos y va hacia el emplazamiento más favorable para su fundación: ante el dios, «la gran selva», *hýlē*, «materia prima» de la tierra «cuando no hay todavía rutas ni caminos». Un espacio a «roturar», a *ktízein*; una extensión de bosques y animales salvajes a «amansar», a «domesticar»; un territorio que acondicionar con sus caminos, sus vías transitables, sus cultivos sabiamente plantados[106]. Por una parte, el espacio vacío en tanto que virgen y salvaje; por otra, y esta vez bajo los pasos de Hermes, una tierra desierta, tierra de los confines y tierra sin presencia humana. En la *Odisea*, por orden de los dioses, Hermes va hasta el fin del mundo hasta la morada de Calipso. Le reprocha discretamente, él que conoce todos los caminos, vivir en una parte del mundo, «sobre la inmensidad de las amargas olas», completamente desierta. «En tu vecindad no hay una ciudad donde los hombres ofrezcan a los dioses en sacrificio una escogida hecatombe»[107]. *Khṓra érēmos*: tan vacío, tan desierto, que Hermes nunca ha puesto los pies allí. Los dioses están ausentes, sus altares son desconocidos, pero sobre todo ninguna «ciudad» *(pólis)* ha surgido en el horizonte. Hermes, que no es un dios «arquegeta», no evoca a ningún Nausítoo en este lugar perdido en el inmenso mar. Podemos precisar, de forma negativa primero, este modelo griego de la tierra vacía. Nada sugiere, nada habla de la llegada de un orden social nuevo o incluso de un cazador cuya venida sea deseable, como sucede en numerosos relatos de fundación africanos[108]. Por otra parte, esta «tierra desierta y vacía» no se parece a la del Génesis y la creación en el antiguo Israel; no es el desierto a fertilizar ni el caos a ordenar[109]. Tampoco requiere ser abordada a la manera romana, levantando una a una todas las hipotecas de un espacio considerado de partida ocupado y lleno de derechos invisibles. Para los griegos de la fundación política bajo el signo del Pitio, el vacío, la *khṓra érēmos*[110], se presenta como un espacio disponible, listo para recibir las marcas, para «llevar las huellas, la impresión»[111] del fundador que diseña, divide, corta la superficie de una tierra apta para acoger el proyecto.

---

[106] Cfr. cap. I, pp. 27-30.

[107] *Odisea*, V, 101-102. Ni sacrificios ni ciudad: lo que no significa ausencia de hábitat.

[108] M. DETIENNE (ed.), *Tracés de fondation*, cit., pp. 69-140.

[109] Cfr. J. BOTTÉRO, en *la Naissance du monde*, cit., p. 223.

[110] A su manera un poco ruda de historiador marxista, el simpático E. LEPORE se ha interesado por la noción de *khṓra érēmos* en *Colonie greche dell'Occidente antico*, Roma, 1989, pp. 82-83. Antes, y con lecturas más ricas: G. VALLET, «Urbanisation et organisation de la Chôra coloniale grecque en Grande-Grèce et en Sicilie», y M. MOGGI, «L'elemento indigeno nella tradizione letteraria sulle *ktiseis*», en *Modes de contact et processus de transformations dans les sociétés anciennes* (*Actes du Colloque de Crotone*, 24-30 mayo 1981), Collection de l'École française de Rome, 67, Pisa, 1983, pp. 937-956 y 977-1002.

[111] Como la *khṓra* del *Timeo* que «recibe», sirve como receptáculo, se presenta como apta para recibir improntas, *ekmageîon* (50c2), con las notas de Ch. MUGLER, *op. cit.*, p. 214.

### *Otra vez la audacia y la violencia*

El análisis del modelo político de la fundación estaría incompleto si no insistiésemos en otros dos aspectos complementarios del fundador arquegeta: la audacia violenta y la tentación de cubrir todo el campo político. Dos rasgos que son más acusados en las representaciones del Señor de Delfos que en los gestos de sus cómplices terrestres, diseminados como pequeñas figuras individuales. Ya en el umbral del Olimpo, el joven dios encolerizado muestra un «orgullo sin límites»[112], y la rocosa Delos, en el momento de acoger a Leto, sabe que Apolo posee un temperamento de jefe, que «viene para dirigir *(prytaneúein)* a los Inmortales y a los Mortales»[113]. Quien desee crear y fundar un lugar nuevo debe estar lleno de soberbia. También necesita mostrar la audacia y hacer alarde de la violencia del que se arranca de un espacio familiar, se aproxima audazmente hacia una tierra sin dueño, osa medirla con el cordel y no teme cortarla con el cuchillo.

Los fundadores humanos de Colofón son conscientes de ello: «Nosotros, jefes llenos de violencia *(bíē)* y de desmesura *(hýbris)*, hemos ocupado la bella Colofón»[114], la ciudad de Jonia donde Poseidón «de sólidos cimientos», el dios *aspháleios*, hace compañía al Apolo de Claro. En ningún momento más que en el acto de crear-fundar se requiere demostrar desmesura, abuso, esa *hýbris* que el propio Apolo reconoce en Delfos que es, por así decirlo, la ley natural de la especie humana, la *thémis* que da a la raza de los mortales su fundamento consuetudinario[115]. El dios que habla tan duramente a sus sacrificadores-matarifes robados a Creta no es el Pitio idealizado de Plutarco, es la potencia que Simónides de Ceos, quizá, saluda alegremente como «el prítano del ágora», el que dirige y parece reinar sobre la Asamblea[116]. *Prýtanis*, ese es el título del primer magistrado en una serie de ciuda-

---

[112] *Himno homérico a Apolo*, 67: *(líen)... atásthalos*. Delos es quien le da el epíteto. Se aplica perfectamente a la primera escena del *Himno*: el joven dios, con el arco tenso, haciendo resonar el umbral del Olimpo. *Atásthalos* está asociado a *hybristés* para hablar, volvemos a recordarlo, de la arrogancia y la violencia de los pretendientes de Penélope (*Odisea*, XVI, 86; XVII, 588; XX, 170, 370; XXIV, 282, 352). En la *Ilíada*, XXII, 418, el Aquiles que ultraja el cadáver de Héctor se comporta como *atásthalos*: «Es todo extravío, todo violencia», y Príamo quiere ir junto a él para suplicarle que se detenga.

[113] *Himno homérico a Apolo*, 68-69. Lo hemos señalado al final del cap. I, p. 39. Es también el apoyo textual de una representación moderna del Apolo conquistador y usurpador (cfr. H. JEANMAIRE, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, París, 1951, pp. 192-193), a menos que se vea en ello el signo de una violación potencial del orden olímpico, como hace J. STRAUSS CLAY, *The Politics of Olympus*, cit., p. 37, lo que Apolo no dudaría en confirmar.

[114] MIMNERMO, fr. 9, ed. M. L. West (*Iambi et Elegi graeci*, II, Oxford, 1971).

[115] *Himno homérico a Apolo*, 541.

[116] SIMÓNIDES, *Epigramas*, 164, 2, ed. Bergk (= *Anthologie palatine*, VI, 212). Es cierto que el *agorá*, en este caso, es *kallíkhoros*, de hermosos coros de danzas, y que Apolo parece tener relaciones más complejas con los diferentes valores de *agorá*.

des, donde por añadidura es frecuentemente epónimo: Mileto, Quíos, Teos, Pérgamo, como por otra parte también Delfos[117]. Prítano o incluso aisymneta[118], como es denominado el jefe de la cofradía de los Cantores, los *Molpoí* de Apolo, ese colegio que ejerce un poder de tipo aristocrático en la ciudad de Mileto en el transcurso del siglo VI a.C.[119]

## *El que esté delante, que abra*

El dios fundador parece reivindicar este poder autoritario y casi absoluto sobre el conjunto de la comunidad y la totalidad del establecimiento cuyo prítano se considera. En las ciudades sobre las que reina, el Apolo de la *Ilíada* aparece firmemente plantado, como protector que se mantiene sólidamente por ambos lados, en el sentido espacial y estático de *amphibaínein*, «tener una pierna a cada lado»[120]. En Troya, la ciudad más estrictamente identificada con sus muros y sus puertas, Apolo se asienta como señor de los portales y la muralla. Está ante los muros, salta sobre el umbral de las puertas cuando éstas se ven amenazadas por el avance de los aqueos o por la presunción de un guerrero lleno de furor.

Sin llevar explícitamente ese título, el Apolo de la *Ilíada* es ya el Protector, el *Prostatêrios*, el que «se yergue delante», invocado luego en numerosísimas ciudades griegas. Primero en Mégara y en su colonia de Selinunte. Dios arquegeta en compañía de Alcátoo, Apolo también es para los megareos *Prostatêrios*[121]. Su santuario se encuentra en la vía que lleva al sur, sin duda cerca de la puerta, como conviene a un dios de los caminos que se detiene al salir de las murallas. «Dios consagrado ante las puertas»[122], el Apolo *Prostatêrios* aparece grabado como defensor de la ciudad en las monedas de Selinunte[123], la ciudad de

---

117 Para Mileto, cfr. S. CATALDI, «La secessione dei *beltistoi* Milesi e le *ksungraphai* ateniesi per Mileto», en G. NENCI (ed.), *Studi sui rapporti interstatali nel mondo antico*, Pisa, 1981, pp. 178 y 221; Para Teos y Pérgamo, cfr. L. ROBERT, *Études anatoliennes*, París, 1937. En cuanto a Delfos, cfr. G. ROUX, *L'Amphictionie de Delphes*, cit., p. 81.

118 Al menos en dos ocasiones, J. H. OLIVER ha llamado la atención sobre el carácter aristocrático del *prýtanis*: *Democratia, the Gods and the Free World*, Baltimore, 1960, pp. 4-5; «Allusion to the Permanent Figure of an Aristocratic Prytanis», *Rivista storia dell'Antichità* XI (1981), pp. 119-121, donde vuelve sobre el nombre o la cualidad del *prýtanis* en el linaje real de los Euripóntidas en Esparta.

119 Cfr. F. GRAF, «Das Kollegium der Molpoi von Olbia», cit., pp. 209-215, y los estudios citados en cap. I, n. 127.

120 Cfr. cap. I, n. 104.

121 PAUSANIAS, I, 44, 2; santuario que Apolo *Prostatêrios* comparte con Ártemis y Leto, en la vía que lleva del ágora a la puerta del sur.

122 Como lo define HESIQUIO, *s.v. Prostatêrios (prò tôn thyrôn autòn aphidryonto)*.

123 Está acompañado por su hermana Ártemis. En Selinunte, Apolo parece ser el dios más importante, sin que por ello sea calificado de *Polieús*. Cfr. L. LACROIX, *Monnaies et colonisation...*, cit., pp. 30-34.

la hoja de apio fundada por Mégara, cien años después de la implantación de Mégara Hyblea. En la cara de los tetradracmas, sobre una cuádriga cuyas riendas sostiene Ártemis, Apolo tensa su arco y se prepara para lanzar una flecha ante él. Arquero que apunta a los enemigos de Selinunte o, como dice un oráculo del Apolo de Claro a los ciudadanos de Calípolis, es el dios «ante la puerta» que rechaza el mal, el *loimós*, la peste y su fuego destructor[124]. Cuando la muerte y la enfermedad se abaten sobre la ciudad de Hierápolis en Frigia, el mismo oráculo de Claro prescribe «cortar los recintos sagrados *(temenízein)* ante todas las puertas *(pýlai)* elevando una santa estatua de Febo, el dios de Claro, el dios armado de flechas que destruyen el mal *(loimós)*»[125]. Una muralla erizada de arqueros que contemplan la plaga por la hendidura más estrecha. Recintos cortados, estatuas consagradas: el procedimiento conviene a la epidemia de 166, bajo el reinado de Marco Aurelio[126]. Normalmente, es suficiente un nicho en la poterna, con un Apolo de la Puerta, *Pylaîos*[127], instalado en el *pylón*, en el ancho del portal. En Cirene, por ejemplo[128]. Pero en la misma ciudad en que tiene el rango de fundador asociado a Bato, Apolo «ante las puertas» recibe un culto en tanto que potencia «apotropaica». La orden llegó de Delfos, de un oráculo del Pitio a los ciudadanos de Cirene, que descubre en términos minuciosos y en exhaustivos capítulos la lista de las situaciones de impureza y contaminación unidas a los procedimientos de purificación y las prácticas sacrificiales requeridos en cada caso (contacto con un muerto; sangre derramada; matrimonio; súplica, etc.)[129].

---

[124] Cfr. K. Buresch, *Klaros*, Leipzig, 1889, pp. 67 ss. y 73 ss, citado y comentado por O. Weinreich, *Antike Heilungswunder* (*Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, VIII, 1), 1909, pp. 150-151. Léanse también los análisis de Ch. A. Faraone, *Talismans and Trojan Horses*, Oxford, 1992, pp. 61-64.

[125] G. Pugliese-Carratelli, «Chresmoi di Apollon *Kareios* e Apollo *Klarios* a Hierapolis in Frigia», *Annuario della Scuola archeologica di Atene*, XLI-XLII, 1963-1964, pp. 360-365 (texto II/b, l. 18-20), reimpreso y prologado por el mismo autor en *Theoi Propylaioi*, en *Studi in onore di L. Banti*, Roma, 1965, pp. 281-284 (= G. Pugliese-Carratelli, *Scritti sul mondo antico*, Nápoles, 1976, pp. 505-512, en especial pp. 505-506).

[126] Cfr. G. Pugliese-Carratelli, «Chresmoi di Apollon *Kareios*...», cit., p. 362.

[127] Dioses de las puertas y los pórticos: F. G. Maier, «Torgötter», en *Eranion. Festschrift für H. Hommel*, Tubingen, 1961, pp. 93-104 (con una documentación con los dioses más o menos confundidos, pero que aún esperan una lectura de sus diferencias cualitativas: Hermes no es Hécate, ni Heracles Dioniso, y sin duda Apolo de la Puerta puede ser diferenciado de Hermes, así como de Hécate referida a la puerta). Cfr. también S. Charitonidis, «*Hieron Pulês*», *Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts* 75 (1960), pp. 1-3. Para la documentación sobre los dioses *prò póleōs*, que no hay que confundir con los dioses «ante las puertas», cfr. las observaciones de J. y L. Robert, *Les Fouilles d'Amyzon*, París, 1983, pp. 171-176.

[128] G. Susini, «Iscrizioni greche di Megiste e della Licia nel museo di Mitilene», *Annuario della Scuola archeologica di Atene*, XXX-XXXII, 1952-1954, pp. 341-343.

[129] F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques, Supplément*, cit., n.° 115. Documento que retoma probablemente reglamentaciones más antiguas, algunos de cuyos puntos, espe-

Delante de este documento del siglo IV en el que la obsesión por la pureza parece hacer de la ciudad entera un medio más ansioso por la menor impureza que una cofradía de pitagóricos de estricta observancia, el mismo Apolo prescribe sobre la forma oracular *(ékhrēse)*: «Habitad Libia recurriendo siempre a las purificaciones *(katharmoí)*, a los rituales de pureza *(hagneîai)* y a las súplicas *(hiketeîai)*»[130]. El dios de Delfos no oculta que él está en primera línea: su dirección inicial no es ambigua. «Cuando sobre la tierra *(gâ)* y en la ciudad *(pólis)* aparezca una enfermedad *(nósos)*, una peste *(loimós)* o hambre *(limós)*, o bien la muerte *(thánatos)*, es necesario sacrificar *(thúein)* ante las puertas *(émprosthe tôn pylôn)* una víctima purificadora para el *Apotrópaios*, un cabrito de pelo rojo para Apolo *Apotrópaios*»[131]. Igual que el dios fundador de Mégara al que Teognis solicita que proteja «la ciudad alta» desde sus murallas y que aleje al ejército de los medos, y también las iras fratricidas[132], el Arquegeta de Cirene se alza «ante las puertas» como dios «que aleja», como *Apotrópaios* que rechaza la muerte, ya sea en forma de enfermedad, peste o hambre. La ciudad y su territorio –lo que la «ley sagrada» de Cirene llama *gê*– están bajo la protección del dios que, en su calidad de *aguieús*, se alza ante la morada en la articulación de la vía pública y del lote construido, igual que se yergue ante las puertas que rigen las rutas que se abren hacia el territorio y lo unen con el mundo exterior. Del Apolo *Aguieús* al Apolo *Prostatḗrios* no hay más que un paso, el que da Clitemestra al dirigirse, tras una noche de inquietantes sueños, hacia la estatua y el altar de Apolo ante la casa de los Atridas y urgir al dios, bajo el nombre de Febo *Prostatḗrios*, a alejar esas visiones nocturnas de temor para que no se cumplan dentro del palacio[133]. Paralelamente, en el demo de Acarnas y en un lugar más pedestre, el Apolo *Aguieús* se ve asociado al Apolo *Alexíkakos* en las dedicatorias que les dirigen a ambos los guardianes de las puertas, los *pylōroí*[134].

---

cialmente los que conciernen al asesino y las potencias de la víctima, están atestiguados ahora para comienzos del siglo V por la nueva «ley sagrada» de Selinunte (cfr. M. H. JAMESON, D. R. JORDAN y R. D. KOTANSKY, *A New Lex Sacra from Selinous* [*Greek, Roman and Byzantine Monographs, 11*], Duke University, 1993, con los comentarios de K. CLINTON, «A New Lex Sacra from Selinus», *Classical Philology* 91, 2 (1996), pp. 159-179, y de L. DUBOIS, «Une nouvelle inscription archaïque de Sélinonte», *Revue de philologie* 69 (1995), I, pp. 127-144).

[130] F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques. Suppl.*, cit., n.º 115, l. 1-3.

[131] *Ibid.*, n.º 115, l. 4-7.

[132] TEOGNIS, 773-782. En Laconia, en Gerontrai, donde hay atestiguado un santuario de Apolo *Hyperteleátēs*, una dedicatoria de fines del siglo VI a.C. hace surgir un Apolo *Prostatḗrios*. Cfr. Chr. LE ROY, «Inscriptions de Laconie inédites ou revues», *Mélanges G. Daux*, París, 1974, pp. 229-238.

[133] SÓFOCLES, *Electra*, 634-635. La homología entre las puertas *(thýrai)* de la casa y las puertas *(pýlai)* de la ciudad es el motivo del vínculo entre el *Aguieús* y el *Alexíkakos* en los comentaristas antiguos, por ejemplo en EUSTACIO, *In Iliadem*, II, 12, p. 126.

[134] *IG*, II-III², 4850 (cfr. 4719). También en Atenas el *Prostatḗrios* linda con el *Aguieús* en la lista de los dioses que el oráculo de Delfos invita a honrar junto con Dioniso: H. W. PARKE y D. E. W. WORMELL, *The Delphic Oracle*, II, cit., n.os 282-283.

Es el contexto ateniense el que invita a precisar la naturaleza de los vínculos entre Apolo y lo político, más allá de una función protectora de la comunidad a la que podría golpear una desgracia natural, cuando no la hostilidad de sus vecinos. En Atenas, en efecto, Apolo *Prostatérios* es objeto de cuidados especiales por parte de los prítanos, esos magistrados que rigen los asuntos cotidianos de la ciudad y se turnan desde las reformas de Clístenes para representar a la ciudad y a sus instancias directoras. En sí mismos, los prítanes no son más significativos que los teoros de Mégara rindiendo culto a Apolo *Prostatérios*. Son las circunstancias las que suscitan sus gestos y las que les agradece el pueblo de Atenas con decretos honoríficos: ofrecen sacrificios «ante las asambleas *(prò tôn ekklēsiôn)*» a Apolo *Prostatérios*, así como a Ártemis *Boulaía* y a los otros dioses que prevé la costumbre ancestral *(pátrion)*[135]. Si la Ártemis llamada del Buen Consejo parece tener su lugar en los debates preparados por los prítanes e inscritos en el orden del día de las asambleas, el Apolo *Prostatérios*, tal y como se ha manifestado hasta la actualidad, parece menos directamente afectado por la función deliberante en sí. Este dios que se yergue de tan buena gana ante las puertas de la ciudad y de sus hogares, se ve aquí invocado «ante» las asambleas, de una forma que parece que pueden iluminar algunas de sus afinidades con los lugares de deliberación, así como con las decisiones publicadas por las primeras comunidades políticas.

## *¿Qué político detrás del civilizador?*

Desde comienzos de siglo, parece imponerse a los historiadores de Grecia una determinada función política de Apolo, en primer lugar para la época arcaica[136]. Además, existe una especie de convicción compartida entre helenistas contemporáneos de que Apolo está considerado, desde muy antiguo, como un dios cívico, que su virtud de dios «civilizador» lo cualifica para convertirse en una potencia protectora de la comunidad de ciudadanos, cuando no de la juventud en armas,

[135] Documentación reunida por St. Dow, «Prytaneis», *Hesperia*, Suppl. I, 1937; B. D. Meritt, «Greek Inscriptions», *Hesperia* XVII, 1 (1948), pp. 1-53; también por ejemplo *SEG*, XII, n.º 101; XIV, n.ºs 63 y 68; XVI, n.ºs 70, 89-91, 95-96 y 100; XVII, n.º 29, etc. (serie de inscripciones que van de 275 a 110 a.C. y que un epigrafista sagaz podría fácilmente enriquecer).

[136] Ya L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, cit., IV, pp. 153 ss. En la actualidad: G. Roux, *Delphes*, cit., p. 177: «el dios organizador de la ciudad, garante de sus leyes, de sus cultos, de la jerarquía disciplinada que constituye su fuerza»; o bien A. Schachter, *Cults of Boiotia*, cit., 3, 1994, p. 50: Apolo «*represents the governance of the state itself*».

entre el gimnasio y la asamblea[137]. Esta convicción, que frecuentemente no se molestan en justificar, parece referirse de forma espontánea al horizonte de las primeras ciudades –en Creta, en Asia Menor, en el continente, en las «colonias»–, donde Apolo está tan presente para «establecer las reglas», como se dice al comienzo de las *Leyes* de Platón[138], ya sea acogiéndolas en sus santuarios o dándoles autoridad desde Delfos y su oráculo. Las ciudades cretenses, en particular, dan fe tanto como Esparta, Mileto o Eretria[139] de este patronazgo apolíneo sobre lo que, por ahora, podríamos llamar las prácticas de lo político, las formas de actuar en el campo de lo político. Dreros y Gortina, en Creta, atestiguan en los siglos VIII y VII la afinidad de Apolo con la cosa pública. Del Delfinion, del santuario de Apolo Delfinio en Dreros[140], provienen los textos más antiguos de una ciudad cretense:

> La ciudad ha decidido: cuando alguien haya sido cosmo, durante diez años el mismo personaje ya no será cosmo; si llegase a ser cosmo, en todos los casos en que pronunciase un juramento, deberá pagar una multa doble; será maldito y privado de sus derechos cívicos durante todo el tiempo que viva y todo lo que hubiese hecho como cosmo será nulo[141].

Decisión de las «hetairías» fijando un límite anual, «el veinte del mes *Hyperbóios*» para todo lo relativo a los grupos de jóvenes, las *agélai*[142], reglamentos relativos a sacrificios, a la apertura de la caza, al absentismo en las asambleas, tantas pequeñas prácticas asociadas con decisiones más graves, pero igualmente puntuales, que están escri-

---

137 Es la hipótesis defendida al menos para el Apolo *Lýkeios*, «dios de los hoplitas», por M. JAMESON, «Apollo Lykeios in Athens», *Archaiognosia* I, 2 (1980), pp. 213-235, que se apoya en W. BURKERT, «*Apellai* und Apollon», cit., pp. 2-21, cuyo trayecto, a paso de carga, ha sido muy útil, pero que sigue llevando tras su estela a peltastas a los que la palabra «efebía» o «iniciación» lleva al entusiasmo. Se puede leer también, entre arqueología y lo demás, St. F. SCHRÖDER, «Der Apollo Lykeios und die attische Ephebie der 4. Jhs.», *Athenische Mitteilungen* 101 (1986), pp. 167-184.

138 PLATÓN, *Leyes*, 624a: es el dios al que los lacedemonios retrotraen la «disposición», la *diáthesis* de los *nómoi*, las leyes, que en el siglo VII se llaman *thesmoí* (cfr. cap. VI, pp. 158-160). «Establecer» indica mejor lo que constituye el *leitmotiv* de las *Leyes*, en las que Apolo unido a Helios rige todo el edificio.

139 No nos detendremos en ello, pero es fácil estar de acuerdo si seguimos a D. KNOEPFLER, «Sur les traces de l'Artémision d'Amarynthos près d'Érétrie», *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1983, pp. 389-421 (pp. 385-389 sobre Apolo Dafnéforo y su papel «político»).

140 Textos recogidos por Y. DUHOUX, *L'Étéocrétois*, cit., pp. 27-32. El propio santuario fue descubierto por Sp. MARINATOS, «Le temple et les statuettes archaïques en bronze de Dréros», *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1935, pp. 478-489.

141 Seguimos la traducción de Fr. RUZÉ y H. VAN EFFENTERRE, *Nomima*, I, Roma, 1994, n.° 81 (citado desde ahora *Nomima*, I).

142 *Nomima*, I, n.° 68.

tas en bloques de piedra y expuestas en el espacio público del *Delphínion* de Dreros, con frecuencia incluso grabadas en los muros del templo, situado en un extremo del ágora, de una gran plaza pública de cerca de cuarenta por treinta metros, rodeada de gradas para las asambleas de los drerios. En Gortina, que proporciona tantas «prescripciones», reglas escritas, *grámmata* arcaicas, antes de ofrecer a los lectores antiguos y modernos los altos muros circulares completamente cubiertos por las llamadas «leyes de Gortina», es también el *Pýthion*, el santuario o el templo de Apolo Pitio, el que asegura la publicidad, así como la protección, de las decisiones escritas por y para la comunidad política, sea cual sea entonces su organización[143].

En una ciudad como Mileto, en el siglo VI, el Apolo Delfinio se encuentra en el centro de la actividad política, en su calidad de dios políade, asociado a una cofradía de personajes, medio sacerdotes y medio magistrados. Son los Molpos, los «Cantores», cuyas ceremonias, *órgia*, revisadas en asamblea, son grabadas y publicadas en el santuario de Apolo. Es el magistrado epónimo de Mileto, el aysimneta –igual que otros lugares hay el o los prítanos– el que parece dirigir la cofradía, que ejerce un poder amplio en el campo de la justicia, las relaciones con las demás ciudades y, sin duda, en la gestión directa de los ciudadanos de Mileto[144]. Una empresa semejante de devotos de Apolo respecto del poder político sólo se puede encontrar en las cofradías pitagóricas y su ambición de reformar la ciudad en Crotona o en Metaponto, en la Magna Grecia[145]. En otros lugares el dios se muestra más discreto: es un garante. En Halicarnaso, se recuerda que las decisiones tomadas por los halicarnasios deben ser respetadas «tal y como han sido juradas sobre las víctimas y están grabadas en el templo de Apolo»[146]. Mientras que, en una ciudad nueva en los límites entre Etolia y Lócride, se consagra a Apolo Pitio y a los dioses que comparten su templo un reglamento importante sobre el reparto de tierras y las impugnaciones que lo amenacen. A Apolo le corresponde dar fuerza y vigor a la decisión, al *tethmós* grabado en bronce, y velar por la destrucción de cualquiera que transgreda las disposiciones tomadas por mayoría, es decir, cien en una ciudad de doscientos «colonos»[147].

Es en Esparta, y con ocasión de uno de sus importantes comienzos, cuando Apolo, en su doble calidad de señor del oráculo y de dios fun-

---

143 *Ibid.*, II, Roma, 1995, n.os 11, 22-25, etc.

144 Cfr. cap. I, p. 36.

145 Entre los trabajos recientes, nos quedamos con M. GIANGIULIO, «Sapienza pitagorica e religiosità apollinea. Tra cultura della città e orizzonti panellenici», en A. CASSIO y P. POCCETTI (eds.), *Forme de religiosità e tradizioni sapienziali, en Magna Grecia (Annali dell'Istituto universitario orientale di Napoli)* 16 (1994), pp. 9-27.

146 Fr. RUZÉ y H. VAN EFFENTERRE, *Nomima*, I, n.º 19, l. 43-45.

147 *Ibid.*, n.º 44.

dador, aparece más próximo a las prácticas asamblearias y al espacio político al que ordenan de forma tan novedosa. Atestiguada a la vez por Tirteo, en el siglo VII, y por Plutarco en la *Vida de Licurgo*, la «Gran *Rhḗtra*», como la llaman los historiadores, aparece gracias a un oráculo en Pito:

> Tras las fundaciones *(hidrysámenon)* de un santuario de Zeus *Skyllánios* y de Atenea *Skyllanía*, tras el reparto en tribus y *ōbaí*, tras el establecimiento *(katastḗsanta)* de una *gérousia* con treinta miembros, incluidos *arquegetas*, con fecha fija *(hōras ex hōras)*, se hagan las *apéllai*, «las reuniones de fiestas de Apolo» entre Babica y Cancio; en estas condiciones, introducir una proposición y dejar actuar, pero para la asamblea del pueblo *(dâmo d'agoraî)* victoria *(níkē)* y poder *(krátos)*[148].

Entre Delfos y Esparta la comunicación es perfecta: dos Pitios, alimentados por el Estado, consultan regularmente al oráculo de Delfos y regresan diligentemente con las respuestas dadas por la Pitia. Por lo general, los destinatarios de los mensajes délficos son los dos reyes que los guardan cuidadosamente en lugar seguro. Esta vez, la Sagrada Palabra se dirige a la ciudad *(pólis)*[149], a la comunidad cívica, a todo el *dêmos*, incluyendo a los reyes (arquegetas), los ancianos consejeros *(gérontes* de la *Gerousía)* y los que Tirteo llama «el pueblo de los ciudadanos *(dēmótai ándres)*»[150]. La interpretación ofrecida por Françoise Ruzé, a través de su reflexión sobre la función deliberante en Grecia, insiste en la novedad esencial de la Sagrada Palabra:

> La asamblea del pueblo es declarada soberana»[151]. Por primera vez, puesto que esto sucede aproximadamente hacia 650, cuando en Dreros la ciudad *(pólis)*, buscando limitar el poder de la más alta magistratura, se da como garantes de su decisión a: el colegio de los cosmos, los *damioi* (propietarios de tierras) y los «veinte de la ciudad» (quizá los «dirigentes políticos»)[152].

Dos aspectos de la «Gran *Rhḗtra*» permiten trazar el perfil del Apolo espartano. Son en primer lugar las marcas de la fundación que

---

148 Seguimos la interpretación y la traducción de Fr. RUZÉ, «Le conseil et l'assemblée dans la grande *Rhḗtra* de Sparte», *REG*, 104, 1991, pp. 16-30, incorporadas en *Nomima*, I, n.° 61 (preferimos conservarle a *níkē* su sentido de victoria más que «decisión», y a *krátos*, tan importante en el vocabulario y el pensamiento políticos, entre *isokratía* y *dēmokratía*, el sentido de «poder» o «preeminencia» más que de «sanción»).

149 TIRTEO, fr. 4, 10, ed. West.

150 *Ibid.*, fr. 4, 5, ed. West.

151 *Nomima*, I, n.° 44, p. 260.

152 *Ibid.*, I, n.° 81, l. 5, p. 308 (interpretación de H. Van Effenterre).

preparan el nuevo procedimiento legislativo: consagrar un santuario a dos divinidades nuevas; establecer una *gerousía* de treinta miembros; dar a los reyes el título de arquegetas.

Fundar-consagrar, *hidrŷsthai*, un santuario o un altar, ya lo hemos indicado anteriormente, es una forma ritual de habilitar el espacio de la fundación de una ciudad o de un nuevo régimen político[153]. En Samos, el escriba encargado de esos asuntos «consagra» *(hidrýsato)* un altar a un Zeus de la libertad antes de proponer a los ciudadanos reunidos en asamblea instituir la «isonomía», el reparto igual de los derechos políticos[154]. En Esparta, el proceso de fundación-consagración se abre bajo el signo de dos potencias frecuentemente asociadas al ágora[155], Zeus y Atenea, aunque el sentido de *skyllánios* sigue siendo oscuro. El verbo *kathistánai* quiere decir el establecimiento e institución de los Antiguos Consejeros, mientras que el título de *fundadores*, de arquegetas, reservado a los reyes, confirma la voluntad fundadora de una Palabra mediante la cual la comunidad de los espartanos «traza y diseña»[156] el nuevo orden político. Calímaco tiene razón cuando recuerda que «es tras los pasos de Apolo que los humanos trazan y diseñan ciudades». Incluso si el dios más arquegeta delega esta cualidad, en este caso a los dos reyes, y deja a Zeus y Atenea el lugar de la prefundación, es él quien se manifiesta en los procedimientos de reunión y en la acción del verbo *apellázein*, llevándonos así hacia el otro aspecto de la «Gran *Rhḗtra*» y el papel de Apolo en ciertas «asambleas», llamadas *Apéllai*, a partir del propio nombre de Apolo en dorio, *Apéllōn*[157].

La exhortación es clara: tras la fundación de un santuario, tras el reparto en tribus y *ōbaí*, tras el establecimiento de la *gerousía*, «con fecha fija, se hagan las *apéllai* entre Babica y Cancio». En la *Vida de Licurgo*, Plutarco traduce sin dudarlo «tener las *apéllai (apellázein)*» por «reunir la asamblea *(ekklēsiázein)*», lo que el lexicógrafo Hesiquio confirma al glosar *apéllai* con tres palabras: *sēkoí*, cualquier clase de

---

153 Cfr. cap. IV, pp. 113-116.

154 HERÓDOTO, III, 142-143. Cfr. M. DETIENNE, «L'espace de la publicité», cit., pp. 77-81.

155 Mientras que Apolo no lo está, al menos hasta ahora.

156 Retomando las palabras de CALÍMACO, *Himno a Apolo*, ed. Fr. Williams, 55-56.

157 Nos ceñimos a las afinidades puestas de manifiesto hace tiempo y sistematizadas por W. BURKERT, «*Apéllai* und Apollon», cit., pp. 1-21, sin opinar sobre el asunto de la etimología, reformulada tras A. Heubeck por Gr. NAGY, «The Name of Apollo: Etymology and Essence», en J. SOLOMON (ed.), *Apollo. Origins and Influences*, University of Arizona Press, 1994, pp. 3-7 y 135-136. Si el sentido establecido por Gr. Nagy: «*the god of authoritative speech*» merece atención, la «esencia», que es siempre lo fundamental del «verdadero sentido» en la investigación etimológica, me parece que lleva en una dirección diferente de la que yo he intentado tomar en esta investigación y en las reflexiones publicadas con el título «Expérimenter dans le champ des polythéismes», *Kernos* 10 (1997), pp. 57-72. Pero nadie es profeta en la tierra de Apolo.

recinto; *ekklēsíai*, asambleas; y *arkhairesíai*, elecciones de magistrados[158]. La continuación de la «Gran *Rhḗtra*» invita a entender «tener las *apéllai*» en estrecha relación con la secuencia: «En estas condiciones, introducir una proposición y dejar hacer, pero a la asamblea del pueblo, *dámō d'agoraî*, victoria y poder». Tanto la soberanía del pueblo como la introducción de una proposición exigen el tiempo y el espacio de una asamblea, de un «ágora», agrupando a aquellos que tienen poder de decisión. Reunirse regularmente en un lugar determinado y sin duda con fecha fija es una práctica esencial y constituyente del nuevo régimen político. ¿En qué otra cosa está implicado Apolo, aparte del nombre dado a estas asambleas[159], al parecer derivado del suyo? Por el azar de un descubrimiento epigráfico, la luz sobre las *apéllai* viene de Delfos y de una fratría, la de los Labiades, con sus reglas de admisión, sus prácticas de asamblea y sus fiestas, en primera fila de las cuales están las *Apéllai*[160]. Con el sentido mínimo de «reunión con ocasión de las fiestas de Apolo», *Apélla* está en la punta de la lengua de Homero cuando, al final de la *Odisea*, evoca antes de la predicción de Teoclímeno el paso de una procesión sacrificial que lleva por la ciudad de Ítaca una santa hecatombe: es entonces cuando se reúnen *(ageírein)* los aqueos de largas cabelleras cerca del santuario de Apolo y de sus sombras[161]. En Delfos, en la ciudad miniatura de los hermanos Labiades, el día de las *Apéllai* la comunidad acoge a sus nuevos miembros, los jóvenes *kûroi* llegados a la mayoría de edad y para los cuales sus padres ofrecen las ofrendas llamadas *apellaîa*, víctimas sacrificiales análogas a las de la fiesta ateniense de las *Apatoúria*, «para los que tienen los mismos padres», y hacen su entrada oficial en la fratría. El Apolo de las *Apéllai* preside la entrada de los efebos maduros en la asamblea de los Labiades, puesto que los hermanos tienen sus asambleas, que se llaman por otra parte «halias»[162] y no *apéllai*, tienen sus propios magistrados, deliberan, acuerdan y publican decretos como las demás fratrías.

### *Trazar un lugar en el que tome forma una asamblea*

En Esparta y desde la perspectiva inaugural de la Sagrada Palabra, el papel de Apolo no puede definirse según el único modelo del dios

158 HESIQUIO, *s.v. apéllai*.

159 En su tesis *Délibération et pouvoir dans la cité grecque de Nestor à Socrate*, París, 1997, Fr. Ruzé recuerda las razones para considerar que *apélla* no es en Esparta el término técnico para «asamblea».

160 Documentación completa y análisis ejemplares en G. ROUGEMONT, *Lois sacrées et règlements religieux (Corpus des inscriptions de Delphes, I)*, París, 1977, pp. 28-31 y 43-46.

161 *Odisea*, XX, 276-278.

162 Cfr. G. ROUGEMONT, *Lois sacrées et règlements religieux*, cit., pp. 44-45.

de los Labiades y de su función de iniciador entre fiesta y asamblea. El despliegue de las ceremonias y de los santuarios en los que va a reinar, entre las Carneas, las Gimnopedias y las fiestas de Jacinto[163], ofrece sin duda al Apolo espartano y laconio un campo muy amplio para presidir asambleas con ocasión de festividades que en la mayoría de los casos son las suyas propias. Otros dioses y otras fiestas por toda Grecia han favorecido panegirias[164] y autorizan las primeras prácticas del ágora, incluso si en este campo Apolo dista mucho de ser el último. Del verbo *apellázein* enunciado por la *Rhétra* hay que retener lo más específico de un Apolo fundador y oracular: el trazado de un lugar en el que tomaba forma la asamblea, el *agorá* por venir y su poder apenas entrevisto. Puesto que, hay que insistir en ello, la reforma de «Licurgo» no ha tenido lugar, al menos en el siglo VII; la *Rhétra* guardó silencio sobre su propio carácter público, y Apolo, más délfico que espartano, no evoca ni los muros de uno de sus templos ni el espacio de exposición y protección del *Amyklaîon* o de otro de sus santuarios.

Trazado en forma de esbozo que apunta en dirección del lugar de asamblea, de la realización de la *apélla*: ello nos permite mantenernos cerca del Apolo colocado ante la asamblea y a quien los prítanos, de Atenas en este caso, ofrecen sacrificios *antes* de las asambleas. Permaneciendo siempre en el límite del espacio de lo político que parece casar tan bien con Apolo, nos gustaría sugerir, muy por encima, una forma de diseñar el lugar de la asamblea que podría ser apolíneo y cuyas prácticas nos son conocidas en la Atenas del siglo IV a.C. Son los *peristiarcas*[165], y no los prítanos, los encargados de hacer un sacrificio, sin destinatario explícito, antes de la asamblea, pero para delimitar el espacio de la reunión con la sangre de la víctima sacrifi-

[163] Estado de la cuestión reciente en M. Petterson, *Cults of Apollo at Sparta*, Estocolmo, 1992.

[164] Por ejemplo: Quíos, hacia 550, «al tercer día tras los *Hebdomaîa*, se reunirá el consejo de los ciudadanos» (*Nomima*, I, n.º 62, C 3-5; Axos, fin del siglo IV), «hacer el reparto entre las hetairías... durante las Píticas», tras la evocación de Zeus *Agoraîos* (F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques*, cit., n.º 145, l. 16-18). En Teos, los *timucos*, sin duda los primeros magistrados, están obligados a *leer* las «maldiciones» grabadas en estelas por la ciudad, el *xynón*, contra los que amenacen el régimen «democrático»: lectura realizada ante el pueblo en asamblea durante las Antesterias, y durante las fiestas de Heracles y Zeus (cfr. *Nomima*, I, n.º 104, B 31-35). En el tratado entre los hierapitnios y los ciudadanos de Lato, una cláusula prevé la lectura del texto ante los jóvenes de las *agélai* «y a su salida de ellas», durante dos fiestas paralelas: *Hyperbôia* en Hierapitna y *Theodaísia* en Lato (H. van Effenterre y M. Bougrat, «Les frontières de Lato», *Krètika Chronika* 21 [1969], p. 25).

[165] Cfr. Hanell, *s.v. Peristiarchoi*, *R.E.*, 1937, col. 859. El sentido de los gestos realizados por los peristiarcos ha sido captado por R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, 1983, p. 21.

cial. El ritual es descrito por Esquines[166]: «Antes de que el heraldo realice la plegaria según la fórmula de los antepasados, y antes de que de la orden de *dēmēgoreîn*, de comenzar los debates, el *peristiarca* lleva todo alrededor, *periphérein*, una víctima purificatoria, un *kathársion*». Las glosas de los escoliastas de Aristófanes[167] nos enseñan que la víctima es un lechón *(délphax)* y que el magistrado requerido rodeaba la asamblea rociando de sangre los asientos de los bordes[168]. Según algunos lexicógrafos, los *peristiarcas* purificaban también de la misma forma los edificios públicos, los santuarios, cuando no el hogar común y la ciudad entera. Un detalle merece atención: los marcadores de límites harían el recorrido no sólo llevando el lechón degollado, sino con el cuchillo sacrificial, *makhairophoreîn*[169]. Por el momento, nada permite afirmar que el gesto de los peristiarcas prolonga el sacrificio de los prítanos dirigiéndose a Apolo ante la asamblea. Más adelante quizá, explorando otras formas apolíneas de purificar y de fundar, nos será posible volver sobre estos extraños magistrados que trazan el espacio de una asamblea con sangre, gota a gota.

Buscando profundizar en el modelo político de la fundación, hemos querido poner a prueba las ambiciones del Apolo Arquegeta. Este dios lleno de soberbia, de temperamento de jefe, ¿hasta dónde llega en el campo de lo político, en el corazón de la ciudad, en este corazón que comienza a latir alrededor del primer altar, construido sobre la orilla, por su inspiración pero con el fuego que pertenecía a Hestia? Al instituir una comunidad que es también un grupo político y que se piensa a sí misma incluso como una ciudad, una *pólis*, ¿acaso Apolo no es arrastrado hacia los centros de decisión del grupo de hombres al que patrocina y dirige a tan buen paso? Hemos visto que no se contenta con estar presente en las puertas, que cree tener su parte en la protección de los espacios públicos y las decisiones de la primera ciudad, que es a veces inducido, como en Mileto, a animar las iniciativas políticas de algunos de sus fieles. Es cierto, sus templos están construidos en el ágora o en las cercanías de las plazas públicas y los lugares de asamblea; su santuario se eleva en las cercanías de los pritaneos, a veces incluso sirve como pritaneo o puede cumplir alguna de

---

[166] Esquines, *Contra Timarco*, 23. Mientras que Demóstenes, *Prologues*, 53, ed. R. Clavaud (París, 1974, p. 135) evoca los sacrificios realizados por los prítanos y no el ritual de los peristiarcas, como recuerda R. Clavaud en su comentario (pp. 166-168).

[167] Aristófanes, *Los Acarnienses*, 44; *La asamblea de las mujeres*, 128.

[168] Escolios a Aristófanes, *Los Acarnienses*, 44, ed. G. Wilson.

[169] Suda, *s.v. peristíarkhos*. El espacio así «cortado» puede ser denominado *kátharma*, «lugar purificado», como indica Aristófanes, *Los Acarnienses*, 44, se penetra en él y la asamblea se mantiene en los límites así trazados. Es uno de los espacios de los que el asesino o el que esté marcado por la polución deben ser rigurosamente apartados: M. Detienne, «Le doigt d'Oreste», en M. Cartry y M. Detienne (eds.), *Destins de meurtriers (Systèmes de pensée en Afrique noire, XIV)*, París, 1996, p. 28.

sus funciones[170], pero Apolo no se impone como un dios del Ágora, un dios que sea *agoraîos*[171]; es más, Apolo no considera el pritaneo como la morada del Arquegeta que es, pero que desea seguir siendo, respetando el lugar que corresponde únicamente a Hestia[172]. Es ella quien representa la idea fuerte de la ciudad, el centro de lo político, la potencia que confiere autoridad a los más altos magistrados. Si algunos miembros del ejecutivo sacrifican a Apolo, le rinden lo que se le debe: en el límite de prácticas que instituye, de espacios que circunscribe, de asambleas antes de que se pongan a debatir e inventar su soberanía.

---

[170] Dos casos, señalados por J. y L. ROBERT, *Bulletin épigraphique, REG* 373 (1968), uno entre los hyrtaquinios de Creta (M. GUARDUCCI, *Inscriptiones creticae*, II, Roma, 1939, 15, n.° 2, l. 18), y el otro en Olbia (*Sylloge*[3], 707, l. 42 ss.), así como la documentación analizada por J. y L. Robert respecto de otras inscripciones, relativas al culto de Apolo en Olbia, publicadas por E. I. Lévi. Merecería ser reunida toda la documentación sobre un Apolo «político», y luego analizada desde todos los ángulos: tanto desde Hestia como desde los dioses llamados del Ágora, entre ellos Temis, y de las potencias llamadas *Patrôioi*, de las que Apolo forma parte en ciertos contextos donde se juega la definición de ancestralidad, categoría común al *arkhēgétēs* y al *patrôios*.

[171] Es la ausencia del epíteto de *agoraîos* para Apolo por lo que R. MARTIN (*Recherches sur l'agora grecque*, París, 1951, p. 190) llega a la conclusión de que Apolo no tiene «función política» en las ciudades. Desde este punto de vista, el Apolo de Esparta parece sugerente: omnipresente en las fiestas y en la educación de los espartanos, asociado a la vez al retorno de los Heráclidas y a la fundación de lo político, está instalado en el ágora en tanto *Pitio* con Ártemis y Leto. Y «cerca», dice PAUSANIAS, III, 11, 9-10, hay un santuario de *Gê*, otro de Zeus *Agoraîos*, un tercero de Atenea *Agoraia* y Poseidón *Asphálios*, e incluso uno de Apolo y Hera. Apolo reaparece pero siempre sin ser *agoraîos*. Su ágora, en este caso, se transforma en lugar de danza: *Khóros*, se le llama en Esparta, cuando los efebos danzan allí para disfrute de Apolo (PAUSANIAS, *ibid.*).

[172] Delos ofrece un terreno privilegiado gracias a las investigaciones de historiadores como Cl. VIAL, *Délos indépendante (314-167 avant notre ère). Étude d'une communauté civique et de ses institutions*, París, 1984, pp. 202-207: el arconte epónimo y estefanóforo de Apolo, señor de la isla, reside en el pritaneo que se encuentra cerca del santuario de Apolo. El arconte obtiene su cargo de magistrado de Hestia, y sólo a ella sacrifica en el pritaneo. La cuestión del fuego sin duda es interesante para los contactos de Apolo y Hestia: fuego perpetuo en Delfos; fuego puro en Argos, por no decir el primero, pues es el fuego de Foroneo colocado en el santuario de Apolo *Lykeios*, etcétera.

# 6

# LOS CAMINOS DE LA PALABRA: TRAS LOS PASOS DE TEMIS

Señor de la asamblea o protector de las puertas, sacrificador o roturador, el Apolo ambulante entre Cirene, Chipre e Ítaca no deja de ser el joven dios orgulloso que se alza a la luz de Delos y va a cumplir su destino: convertirse en el dios oracular y fundar el templo en el que ofrecer sus oráculos. El Apolo Arquero del final de la *Odisea*, como hemos visto, va al país de Teoclímeno, su vidente alucinado; el dios «chisporroteante» de Chipre se deja ver en medio de sus adivinos, que son también sus matarifes; el Pitio y su rico santuario evocado por Aquiles en la *Ilíada* no son separables del dios arquegeta en acción entre Mégara y Cirene. El niño Apolo se convierte en lo que es. Apenas ha probado el néctar y la ambrosía de manos de Temis, su nodriza, cuando profesa su vocación: «Que me den mi lira y mi curvado arco. Yo revelaré a los hombres en mis oráculos los designios infalibles de Zeus»[1]. El porvenir mántico de Apolo pasa por los caminos que llevan a la fundación de un espacio adecuado para la formulación de la palabra oracular. El Pitio se instituye por la decisión de «construir [...] un templo magnífico»[2], de construir un santuario en el lugar más propicio para el establecimiento de su oráculo. El texto mismo de la narración del devenir apolíneo mezcla estrechamente el oráculo y la fundación en sí.

Si en el *Himno homérico* el Apolo Fundador y el Apolo Oracular parecen a veces cómplices, dos siglos más tarde las relaciones entre ambos son más problemáticas. Los historiadores están divididos, como lo estarán largo tiempo, acerca del enigma del Apolo «original». El asunto es tanto más complejo cuanto que incluye a la vez la cues-

[1] *Himno homérico a Apolo*, 124-132.
[2] *Ibid.*, 247-248.

tión de los inicios concomitantes o no de la colonización y la del primer santuario de Delfos. Algunos historiadores, curándose en salud, prefieren situar en el siglo VI a.C. la emergencia de un Apolo Arquegeta idéntico al Delfio, presentado de forma natural como un usurpador impenitente[3]. Otros, más conscientes de un comienzo complejo, se dedican al análisis del sentido de las innovaciones conjuntas: una división del espacio, un tipo de santuario con vocación panhelénica, empresas de fundación de ciudades nuevas tanto en el interior del continente griego como en tierras lejanas. En una serie de trabajos, Claude Rolley[4], insistiendo en la ruptura con el mundo micénico, intenta mostrar la originalidad de los santuarios geométricos, en Delfos igual que en Delos u Olimpia. Mientras que los lugares de culto micénicos están incluidos en las viviendas y las casas, los primeros santuarios de fines del siglo IX, como el de Delfos, se implantan en lugares nuevos, en un espacio separado y delimitado, reservado únicamente al dios y a la vez accesible a todos[5]. En Delfos, el templo-habitación de Apolo, morada del dios cortada a cuchillo, atrae a su recinto ofrendas y víctimas de ciudades cercanas o lejanas, en especial de Corinto[6], poderosa desde comienzos del siglo VIII y tan presente en las primeras fases de la colonización.

*Salir a alta mar*

Todos estos rasgos de Apolo y de Delfos –lugar separado, santuario para todos los griegos, creación de ciudades– están presentes en el paisaje de la epopeya, ya sea diseminados o articulados en elevadas invocaciones. Recordemos al dios de Crisa o de Ismaro, el que se sos-

---

[3] Categoría muy bien representada por J. DEFRADAS, *Les Thèmes de la propagande delphique*, cit., pp. 233-257.

[4] Dos textos: *Fouilles de Delphes*, t. V, 3, París, 1977, en especial pp. 131-146; «Les grands sanctuaires panhelléniques», en R. HÄGG (ed.), *The Greek Renaissance of the Eight Century B.C.*, cit., pp. 109-114. Hay que recordar W. G. FORREST, «Colonization and the Rise of Delphi», *Historia* 6 (1957), pp. 160-175. Puesta al día, inteligente y sobria, de M. DELCOURT, *L'Oracle de Delphes*, cit., pp 108-122 (tanto sobre la colonización como sobre las «legislaciones» y las «fundaciones religiosas»). Los análisis más completos y más importantes son en la actualidad los de I. MALKIN, *Religion and Colonization...*, cit., pp. 17-91.

[5] Singularidad que merece ser analizada de forma comparativa respecto a la India, al mundo mesopotámico o a Roma, como hemos comenzado a hacer en «De l'autel au terroir: l'habitat des puissances divines», en M. DETIENNE y G. SISSA, *La Vie quotidienne des dieux grecs*, cit., pp. 202-217.

[6] Cfr. A. J. GRAHAM, *Colony and Mother City*, cit., pp. 118-153; J. BOARDMAN, *The Greeks Overseas. Their Early Colonies and Trade*, [3]1980 [1964], índice, s.v. *Corinth* [ed. cast.: *Los griegos en ultramar*, Madrid, Alianza Editorial, 1986]; Cl. ROLLEY, «Les grands sanctuaires panhelléniques», cit., pp. 109-114.

tiene con firmeza sobre sus pies, que protege *(amphibaínei)* y asegura la estabilidad de una ciudad o de un territorio[7]. Un poco más allá está Febo Apolo construyendo los muros de la ciudad troyana, en compañía de Poseidón: *polízein*, fortificar una *pólis* poniéndole murallas todo alrededor[8]. En el Canto IX de la *Ilíada* aparece el Pitio en su morada, con las fabulosas riquezas que encierra el umbral de piedra de su santuario de Delfos. A su futura víctima, Aquiles, el mejor de los aqueos, le corresponde evocarlo, haciendo por otra parte el elogio de la vida: «No es nada, para mí, lo que vale la vida, ni siquiera las riquezas conseguidas en la hermosa ciudad de Troya, [...] no, ni siquiera las riquezas que encierra el umbral de piedra de Febo Apolo, el dios *Aphḗtōr*, en la rocosa Pito»[9]. Al dios que da forma a la ciudad trazando las murallas igual que dispone el espacio abriendo los caminos, al Apolo ya tanto «arquegeta» como *aguiéus*[10] responde el Señor de Delfos, acogiendo tras el amplio umbral de piedra a los que recurren a su oráculo y le hacen presentes de víctimas perfectas y de altos trípodes de bronce de cubas claveteadas. Además del de Apolo, el Pitio de la *Ilíada* lleva dos nombres: *Phoîbos* y *Aphḗtōr*. Quizá *Phoîbos*, antes o después de Apolo, significa simplemente el *Puro*[11], igual que, en el momento del sacrificio imposible prometido por Antínoo al dios señor del arco, la fiesta de Apolo es calificada de «pura», bajo la forma *hagnē*[12]. Pero el puro Apolo aparece primero en esta evocación de Delfos con el nombre de *Aphḗtōr* que, siguiendo a los escoliastas, los intérpretes traducen perezosamente por «el que lanza flechas». En una cuidadosa investigación, publicada hace algunos años, Walther Kraus[13] hace que parezca verosímil la pertenencia de la palabra al campo semántico del verbo *apheînai*, «hacer partir, dejar salir». Siendo que las palabras en *-tōr* designan al autor a partir del acto rea-

---

[7] *Ilíada*, I, 37 y 451; *Odisea*, IX, 198.

[8] *Ilíada*, VII, 452. Sobre *polízein* y sus usos, cfr. M. CASEVITZ, *Le Vocabulaire de la colonisation...*, cit., pp. 251-254.

[9] *Ilíada*, IX, 401-405.

[10] Como hemos señalado anteriormente (cap. I, pp. 27-29), el Apolo de Troya, el de la *Ilíada*, es a la vez señor de los caminos y constructor de murallas. Troya se impone como la ciudad de sólidas fortificaciones y vías bien trazadas. En el horizonte, para Aquiles y para Agamenón, aparece Delfos y el santuario del Pitio.

[11] «En cuanto al nombre de *Phoîbos*, parece que los antiguos designaban así todo lo que es puro *(katharós)* y *hagnós*. Igual que los tesalios, todavía hoy según creo, dicen de sus sacerdotes cuando éstos, los días nefastos, viven aislados y en el exterior, que *febonomizan (phoibonomeîsthai)*»: PLUTARCO, *De E Delphico*, 20, 393c. Volveremos sobre ello más adelante (cap. VII, pp. 236-238).

[12] Cfr. *Odisea*, XXI, 258-259.

[13] W. KRAUS, «Apollon Aphetōr» (1950), en W. KRAUS, *Aus Allem Eines. Studien zur Antiken Geistesgeschichte*, Heidelberg, 1984, pp. 40-42. Primera sugerencia sobre ello realizada por WERNICKE, *s.v. Apollon*, *R.E.*, 1895, col. 11 y 45, como recuerda W. Kraus.

lizado y por la posesión de esa capacidad[14], el dios *Aphétōr* sería el que «hace ir», el dios de la partida, el que autoriza la salida. Dos datos parecen apoyar este sentido. Uno es cultual: Pausanias vio en Esparta la estatua de un Apolo llamado *Aphetaîos* porque había presidido la salida de la carrera de los pretendientes, el día en que se trataba de obtener la mano de Penélope[15]. Apolo no es solamente buen caminante, es también un excelente corredor: cretenses y lacedemonios le ofrecen sacrificios llamándole *Dromaîos*, el dios de la pista en el gimnasio[16]. La otra información pertenece a la tradición argonáutica y nos lleva hacia el oráculo de Delfos. Existe, en primer lugar, un sitio denominado *Aphétai* cuyo sentido es recordado por Heródoto cuando la flota de Jerjes fondea allí, mucho después de Jasón. Fue en este lugar donde Heracles, que había salido a buscar agua potable, fue abandonado por Jasón y sus compañeros, impacientes por conseguir el Vellocino de Oro, «puesto que debían *salir* hacia alta mar» *(es tò pélagos apheînai)*[17]. El mismo lugar reaparece en el poema de Apolonio de Rodas, en la costa oriental de Magnesia, como el punto en que la nave Argo, obligada a detenerse cuando apenas había abandonado el puerto de Págasas, se prepara para reemprender su ruta y realizar la verdadera salida[18]. En realidad, la expedición de los Argonautas comienza en Tesalia bajo el doble signo de Apolo: señor de Págasas y amo de Delfos[19]. Apenas elegido por sus compañeros, Jasón les invita a ganarse el favor de Febo, «el dios de sus padres *(patrôios)*», con sacrificios sangrientos, según el ritual exacto que alegra el corazón de este gran dios, que por otro lado, se los había reclamado a Jasón cuando había ido a Delfos para consultar el oráculo. «Elevemos en la orilla un altar a Apolo, dios del embarco *(embásios)* que en sus oráculos me ha prometido indicarme *(sēmanéein)* y mostrarme *(deîxein)* las rutas del mar *(póroi halós)* si inauguraba con sacrificios en su honor mis trabajos para el rey (Pelias)»[20].

---

[14] Cfr. É. Benveniste, *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, París, 1948, p. 62.

[15] Pausanias, III, 13, 6, citado por W. Kraus, así como el caso de *Aphetaí*. Un Apolo *Aphetaîos* figura en el catálogo de epítetos elaborado por Wernicke, *op. cit.*, col. 45. Lo habíamos ignorado en el análisis de la Atenea *Keleútheia* (cfr. M. Detienne y J.-P. Vernant, *Les Ruses de l'intelligence*, cit., p. 218).

[16] Plutarco, *Cuestiones conviviales*, VIII, 4, 724c. La forma *Aphetḗr* parece atestiguada junto a *Aphétōr*: los Dióscuros del *Drómos* de Esparta son llamados *Aphetḗrioi*, potencias de la salida, dioses *«starters»* (Pausanias, III, 14, 7, citado por W. Kraus, «Apollon Aphetôr», cit., p. 41).

[17] Heródoto, VII, 193.

[18] Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, I, 591, ed. Fr. Vian y E. Delage, París, 1974 (cuyo magnífico comentario utilizaremos).

[19] *Ibid.*, I, 411-424.

[20] *Ibid.*, I, 359-362.

El Apolo de Delfos, el dios de la palabra oracular, autoriza la partida y la expedición de Jasón. Sus oráculos van a la vez a «mostrar» y «significar» las rutas del mar y los caminos que los Argonautas van a tomar con el fin de alcanzar el país misterioso del Vellocino de Oro[21]. *Sēmaínein*, «hacer conocer mediante signos, con marcas, señales, indicios», es un verbo fuerte del oráculo apolíneo. Conjuga el acto de palabra y el camino activo. Y Apolo va a hacer surgir los signos a lo largo del recorrido con apariciones, frecuentemente decisivas, pero también recurriendo a objetos como los dos trípodes confiados a Jasón o incluso a oráculos cuyo sentido aclara repentinamente el encuentro, por ejemplo, con Tritón: un gesto, una profecía, y por último los caminos de retorno cimentados. El Apolo de la partida, si se puede entender así al dios *Aphétōr* de Delfos, preside el embarco, en tanto que Apolo *Embásios*[22], que pone el pie en el navío, en este caso. A la hora de la llegada, su garante será el dios del desembarco, el Apolo *Ekbásios*[23], que pone el pie en la orilla[24]. Uno no va sin el otro, del mismo modo que el dios *Aguiéus* no es solamente el dios de la vía que va hacia alguna parte, sino el señor de las rutas que llevan de un sitio a otro[25]. De una orilla a otra, y siempre en el límite entre la tierra y el mar, Apolo se hace presente desde que toma forma un altar, a partir de algunos cantos rodados cerca del mar. En la tradición argonáutica, el dios de Págasas y de Delfos recibe el epíteto de «salvador de navíos» *(nēossóos)*[26] en la exacta medida en que Apolo abre y cierra el recorrido de los Argonautas asegurando a Jasón el regreso, el *nóstos*, que Pelias quería impedirle. Mientras que Atenea, por mediación del piloto enviado a Jasón, conduce con mano experta la nave construida bajo sus cuidados, Apolo puntúa el trayecto con sus clamorosas epifanías que son para los Argonautas otras tantas señales, *sḗmata*, balizas colocadas por un dios, fiel a su promesa de «significar», de dar signos y marcar el itinerario de sus protegidos[27].

---

[21] Cfr. sobre este aspecto mis observaciones: M. Detienne y J.-P. Vernant, *Les Ruses de l'intelligence*, cit., pp. 271-273.

[22] Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, I, 359-362, con las notas de Fr. Vian (t. I, p. 69, n. 1). Apolo *Embásios* en Éfeso: Wernicke, *s.v. Apollon*, cit., col. 51. Hemos insistido más arriba sobre los compuestos de *baínein* en el campo de acción inmediato de Apolo (cap. I, p. 30).

[23] Apolo *Ekbásios* aparece muy pronto en el canto I. Dos veces: Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, I, 966 (Cícico: altar erigido cerca de la orilla); I, 1186 (Misia).

[24] Orilla, umbral o puerta. Altar que está «en la orilla» *(epáktios)*, Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, I, 359; II, 689. En I, 403-404, que retoma I, 359, el altar «en la orilla» *(epáktios)* está consagrado a Apolo «con el sobrenombre de dios de la Costa *(áktios)* y del Embarco *(embásios)*».

[25] Cfr. cap. I, pp. 28-31.

[26] Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, II, 927.

[27] El poema de Apolonio de Rodas, en su conjunto, ofrece el mejor contexto para definir las relaciones de Apolo con Atenea, Hera, los Dióscuros y Poseidón respecto a los dife-

Por dos veces el dios de Delfos y Págasas se manifiesta con rasgos que proclaman su voluntad fundadora. Una primera vez, de forma discreta, en el Canto II, tras el paso de las rocas Cianeas y de la «barra» del Bósforo[28]: los oráculos de Fineo, experto en mántica por la gracia de Apolo, prometieron a los Argonautas que se abrirían una ruta a través del caos de los elementos: «Al abrirse el día *(amphilýkē)*, cuando en la noche se ha extendido un débil resplandor»[29], los compañeros de Jasón, muertos de fatiga, alcanzan la isla desierta de Tinia. «Desembarcan» cuando, de repente, Apolo cruza ante ellos: llega de Licia y va hacia el país de los hiperbóreos. Un Apolo en ruta apenas entrevisto en el transcurso de sus desplazamientos regulares[30]. La tierra tiembla. Los Argonautas edifican para el dios un altar en la orilla y deciden dar a esta isla el nombre de Apolo *Matinal (Heôios)*[31]. Sobre las huellas de esta primera fundación, los megarenses, fieles de Apolo Arquegeta, fundarán Heraclea con la ayuda de los tanagranses[32]. La segunda ocasión tiene lugar en el Canto IV, en el camino de regreso, mientras que los Argonautas exploran los pasos para salir de la laguna Tritonia[33]. Orfeo sugiere sacar del navío el gran trípode entregado por Apolo con el fin de ofrecerlo a las «divinidades del país»[34]. En el momento en que los Argonautas, una vez en tierra, «consagran» *(hidrýein)* el regalo de Apolo[35], el dios Tritón se alza ante ellos, coge

---

rentes aspectos del mar, la navegación, la nave, sus elementos (ancla, timón, etc.), así como de las situaciones provocadas por los viajes marinos. Por otro lado, ya desde el comienzo se plantea la cuestión de una *mêtis* de Apolo (APOLONIO DE RODAS, *Argonáuticas*, I, 423) que hemos «dejado en reserva» en la investigación sobre *Les Ruses de l'intelligence* (cit., pp. 271-272). El problema ha llamado la atención de M. CORSANO, *Themis. La norma e l'oracolo nella Grecia antica*, Lecce, 1988, pp. 112-125, y de forma muy pertinente.

[28] APOLONIO DE RODAS, *Argonáuticas*, II, 669-719. Cfr. R. HUNTER, «Apollo and the Argonauts», cit., pp. 61-63.

[29] APOLONIO DE RODAS, *Argonáuticas*, II, 671-672. Cfr. la *lykábas* del fin de la *Odisea* (cap. II, pp. 56-57).

[30] Los que ritman *epidemíai* y *apodemíai*.

[31] El sacrificio a Apolo, con víctimas animales «cazadas» (cervatos o cabras salvajes) finaliza con los juramentos mutuos de prestarse ayuda «tocando las víctimas con la mano» (APOLONIO DE RODAS, *Argonáuticas*, II, 715-717). Un santuario de *Homonoîē*, la Concordia, da fe «incluso ahora» de la importancia de esta diosa para los compañeros de Jasón (APOLONIO DE RODAS, *Argonáuticas*, II, 717-719).

[32] Cfr. S. M. BURSTEIN, *Outpost of Hellenism: the Emergence of Heraclea on the Black Sea*, Berkeley, 1976; e I. MALKIN, *Religion and Colonization...*, cit., pp. 73-77.

[33] APOLONIO DE RODAS, *Argonáuticas*, IV, 1537-1547.

[34] *Ibid.*, IV, 1547-1549. Apolo le había entregado dos a Jasón cuando éste había ido a consultarlo sobre esta navegación. Según APOLONIO DE RODAS, *ibid.*, IV, 529-534, «la tierra donde estos trípodes fuesen colocados nunca sería devastada por una invasión enemiga: tal era la sentencia del destino». Trípodes «talismán» de las ciudades nuevas.

[35] *Ibid.*, IV, 1550. «Consagrar» y «fundar» son operaciones contiguas (cfr. cap. IV, pp. 100-104). En la versión seguida por Heródoto (IV, 179) es el Jasón que va a Delfos a consultar a Apolo el que entrega a Tritón, su guía para salir de la laguna Tritonia donde la nave Argo había embarrancado, el trípode de bronce destinado al Pitio. Tritón les muestra

una «pella de tierra» *(bôlos)*[36], se la ofrece como presente de hospitalidad y les revela las vías que desembocan en alta mar, hacia Creta y luego hacia Egina. El trípode desaparece con Tritón. Uno de los Argonautas tiene en la mano, sin comprender todavía, la pella de tierra entregada por el dios marino. En el mar de Creta, última prueba: el barco se ve repentinamente rodeado de nubes negras, arrojado a una noche «sepulcral» *(katoulâs)*, venida del cielo y surgida del abismo[37]. Invocado por Jasón, en medio de los aterrados compañeros, Febo Apolo salta sobre una de las rocas melantias colocadas en pleno mar; hace brotar de su arco una luz deslumbrante que permite a los Argonautas desembarcar en una de las Espóradas, construir para el dios bautizado como «Resplandeciente» *(Aiglḗtēs)* un nuevo altar de piedras secas y nombrar a la isla así alcanzada la isla de la Aparición, *Anáphe*[38]. En esta tierra apolínea surgida de la noche y del mar, Eufemo, el Argonauta que guardaba el *bôlos*, la pella de tierra ofrecida por Tritón, sueña que el don de hospitalidad se transforma en una joven a la que se une amorosamente y que le enseña que es la hija de Tritón y Libia, epónima de Libia. «Confíame a las hijas de Nereo, que yo viva en el mar cerca de la isla de la Aparición; más tarde subiré hacia la luz del sol con el fin de acoger a tus nietos»[39].

## *Un dios hacia el que se camina*

Al escuchar a Eufemo relatar su sueño maravilloso y enigmático, Jasón vuelve a los oráculos pronunciados por Apolo antes de la partida. Los «rememora»[40] y, como un intérprete de sueños, perfecto

---

*(deiknýnai)* la vía para salir de los pantanos y coloca luego el trípode en su propio santuario, tras haber profetizado y anunciado *(sēmēnanta)* este discurso, sentado sobre el trípode *(epithespízein te tôi trípodi)*: «A saber, que cuando uno de los descendientes de los navegantes embarcadas en la Argo lleve el trípode con él, sería del todo punto necesario que se estableciesen *(oikēsai)* cien ciudades griegas alrededor de la laguna Tritonia». Se comprende que los libios de los alrededores, tras haber escuchado ese oráculo, hayan escondido el trípode: profecía y fundación. Por otra parte, el mismo Tritón participa de Poseidón, del que es hijo, y de Apolo, por el trípode y el saber mántico.

[36] O *bôlax* (IV, 1552), que Píndaro coloca en el centro de la fundación de Cirene, tejiendo las más sutiles conexiones entre la pella, la tierra, la boca, la simiente y la raíz (*Píticas*, IV). Cfr. Ch. SEGAL, *Pindar's Mythmaking: the Fourth Pythian Ode*, Princeton, 1986, *passim*. Más recientemente, I. MALKIN, *Myth and Territory in the Spartan Mediterranean*, cit., pp. 173-181.

[37] APOLONIO DE RODAS, *Argonáuticas*, IV, 1695. Cfr. M. DETIENNE y J.-P. VERNANT, *Les Ruses de l'intelligence*, cit., pp. 146-157, 208-210.

[38] APOLONIO DE RODAS, *Argonáuticas*, IV, 1701-1720. Tierra «desierta» *(erēmaíē)* según IV, 1719, pero donde los Argonautas, a falta de todo –de vino y de víctimas– «sacrifican» a pesar de todo, haciendo libaciones de agua sobre las ascuas.

[39] *Ibid.*, IV, 1743-1745.

[40] *Ibid.*, IV, 1747-1748.

«oneirocrítico», indica a Eufemo el sentido del encuentro entre la pella de Tritón y la epifanía de Apolo. «Si tú lanzas esta pella al mar, los dioses la convertirán en una isla donde se establecerán los más jóvenes de los hijos de tus hijos»[41]. Diecisiete generaciones más tarde, dirá Píndaro[42], la isla nacida del mar se convertirá en Tera, de donde partirán hacia Libia los fundadores de Cirene, la ciudad de Bato sobre la que va a reinar un Apolo Arquegeta pero también «del desembarco», *apobatḗrios*[43], el Apolo de otra partida, pero siempre desde Delfos y según las vías subterráneas e invisibles de una palabra oracular, yendo de profecías en sueños, y de epifanías en signos dispersos.

El Jasón invocado por la *Odisea* en «la nave de altura Argo conocida por todos»[44], ¿habría ido también hacia el santuario de Delfos a consultar el oráculo *(khrêsthai)* como hizo el Agamenón de Homero, franqueando el umbral de piedra antes de poner proa a la Tróade y las incertidumbres de la guerra?[45] Sustituidas por los relatos de la epopeya, las creencias apolíneas parecen ser contemporáneas de las primeras formas del santuario y de la morada del Pitio. Una de las más antiguas representaciones del oráculo se lee en el vocabulario de la consulta[46]: Apolo es un dios hacia el que se camina, al que se va a consultar y que da sus oráculos bajo la forma de respuestas a las cuestiones planteadas por los viajeros llegados a este lugar de la Fócide donde era tan difícil establecerse[47]. Situado a una veintena de kilómetros de la costa norte del golfo de Corinto, sobre una fuerte pendiente de seiscientos metros al pie de las Rocas Brillantes, las Fedríades, el templo-morada de Apolo es un santuario «extraterritorial»[48]: exterior al territorio de las ciudades vecinas, gozando de una posición que hace de él

---

[41] *Ibid.*, IV, 1750-1752.

[42] PÍNDARO, *Píticas*, IV, 10-11.

[43] El Apolo *Apobatḗrios*: dedicatoria de Cirene (*Greek Inscriptions of British Museum*, IV. 1056) analizada por A. LARONDE, «Néron, Apollon et Cyrène», *Mélanges L.S. Senghor*, París, 1977, pp. 202-213. Cfr. las observaciones de J. y L. ROBERT, *Bulletin épigraphique*, 1978, n.º 559, sobre las afinidades entre el Apolo que pone el pie en la orilla en compañía de los colonos y el dios fundador de la ciudad.

[44] *Odisea*, XII, 70. Cfr. los análisis de Fr. VIAN, «La légende des Argonautes avant Apollonios», en APOLONIO DE RODAS, *Argonautiques*, t. I, ed. Fr. Vian y E. Delage, pp. XXVI-XXIX, así como la noticia del canto I, p. 4.

[45] *Odisea*, VIII, 79-81.

[46] Vocabulario atestiguado en la epopeya homérica, cfr. G. REDARD, *Recherches sur ΧΡΗ, ΧΡΗΣΘΑΙ. Étude sémantique*, París, 1953.

[47] Cfr. en este caso M. DELCOURT, *L'Oracle de Delphes*, cit., pp. 19-22. Obra iluminadora para quien desee comprender el oráculo «por las creencias que lo han alimentado» (*op. cit.*, p. 15). Proyecto en el que tiene sitio el análisis de Apolo dentro de un contexto politeísta, el que llevamos a cabo.

[48] La palabra es reciente, y la ficción jurídica que vehicula –la que permite considerar que una embajada está situada en el territorio del país representado– no se aplica a Apolo, ese dios cuyo santuario se sitúa más o menos en el centro de las «creencias religiosas» de los griegos, más que del sistema de las prácticas y del pensamiento politeístas.

un excelente candidato a convertirse en el ombligo del mundo y abierto, por la ambición de su dios fundador, a todos los griegos, a todos aquellos «que, sin cesar, vienen a consultarlo»[49].

## *¿Qué hacer? ¿Adónde ir?*

*Khrêsthai* y *khrân*, los dos verbos unidos en la práctica oracular, trazan un campo semántico que oscila entre desear, hacer uso de, por una parte, y recurrir, consultar, por otra[50]. En varias ocasiones en el *Himno homérico*, Apolo anuncia la vocación centrípeta de su templo y de su oráculo: por los caminos y las rutas, hay hombres en marcha; llevan hacia los altares del dios perfectas hecatombes[51]; suben a interrogar al que revela en sus oráculos «los designios infalibles de Zeus»[52]. Apolo en su morada, colocada sobre amplios cimientos, da sus respuestas, entrega sus oráculos –*khrôn/khrân*–, pero solamente a los que desean interrogarlo, que experimentan la necesidad o expresan el deseo de franquear el umbral de piedra del santuario para consultarlo, *khrêsthai*[53]. Como si la voluntad de construir un templo oracular, afirmada por el joven dios, hubiese despertado en la especie de los mortales un deseo de saber «lo que hay que hacer», una necesidad inédita de hacer uso de, *khrêsthai*, de recurrir a los consejos del oráculo fundado por Apolo. La palabra *khrēstḗrion*, formada a partir del mismo verbo, designa al oráculo como lugar de consulta y de respuesta[54], mientras que *khrēsmós* significa la respuesta del dios en su realización, el oráculo entregado, cargado de fuerza activa[55]. Sin duda, Apolo, cuando quiere, puede «poseer» el espíritu y el cuerpo de todo ser vivo donde quiera que esté, y su poder de «significar», de hacer conocer mediante signos, no tiene límite en todo momento. En su calidad de señor del oráculo délfico, Apolo deja al consultante la iniciativa del desplazamiento y de la pregunta. Su interlocutor es siempre un sujeto humano, un actor consciente de su interés, deseoso de conocer o bien lo que debe hacer o bien a dónde debe ir.

En la tradición de Delfos y de sus oráculos, éstas son las dos preguntas más acuciantes[56]. ¿Qué hacer? Y sobre todo en caso de des-

---

[49] *Himno homérico a Apolo*, 247-252.

[50] G. Redard, *Recherches...*, cit., p. 34 y *passim*.

[51] *Himno homérico a Apolo*, 247-252; 286-293 y 534-537.

[52] *Ibid.*, 132.

[53] *Odisea*, VIII, 79-81.

[54] G. Redard, *Recherches...*, cit., pp. 103-108. El tercer sentido de *khrēstḗrion* no es menos significativo: es la víctima ofrecida en sacrificio para la consulta. Volveremos sobre ello a propósito de la «parte del cuchillo» y de los singulares modales de Apolo en su morada de Delfos (cfr. cap. VII, pp. 206-208).

[55] *Ibid.*, pp. 92-93.

gracia, es decir, de discordias civiles o de «plagas» *(loimoí* o *nósoi)*, cuando inexplicables calamidades se abaten brutalmente sobre un territorio, sobre una ciudad, sobre una familia entera[57]. Mientras que la segunda pregunta, más radical y por eso mismo incluso más significativa de la potencia de Apolo, lleva al consultante a preguntar al dios de Delfos «en qué tierra va a instalarse», ya sea para roturar un suelo virgen, o bien para fundar una ciudad nueva, o incluso para tener un techo o, más humildemente, para encontrar un lugar que lo pueda acoger[58]. De estos dos tipos de consultantes son los segundos, por su indigencia, los que permiten descubrir mejor la amplitud del campo de la palabra oracular. Los primeros, enviados por una familia o delegados de una ciudad, experimentan sin duda la angustia de las guerras civiles o el terror de un mal implacable y desconocido. Pero esperar encontrar junto a Apolo y la Pitia los medios para salvar la ciudad o la casa hacia la que van a regresar. Mientras que la otra categoría de demandantes reúne a gentes que, por razones diferentes, ya no tienen casa ni hogar. Son fugitivos, exiliados, asesinos, así como futuros fundadores, *oikistái*. Ya lo hemos señalado: todo futuro «arquegeta», en el momento de partir para fundar una nueva ciudad, debe subir hacia la morada del Pitio y plantearle la pregunta: «¿En qué tierra irá a establecerse?»[59]. Por no haberlo hecho, Dorio de Esparta, relata Heródoto, conoció grandes sinsabores[60]. Era de estirpe real y estaba destinado al trono por sus elevadas cualidades. Cuando su medio hermano Cleómenes se convirtió en rey en su lugar, Dorio, considerando que no era digno vivir bajo el cetro de otro, solicita hombres a los espartanos y los «lleva a colonizar» *(êge es apoikíēn)*[61]. Dorio, muy irritado, partió entonces «sin satisfacer ninguna de las costumbres», en especial «sin preguntar al oráculo de Delfos en qué país iría a fundar una colonia *(oute... khrēsámenos es hēntina gên ktísōn íēi)*»[62]. Tras un primer fracaso, algunos años más tarde, Dorio reincide: siguiendo el consejo de un hombre de Eleo, que se jactaba de conocer «los oráculos de Layo», esta vez va a Delfos, pero para preguntar al oráculo, sin miramientos, «si podría apoderarse *(haireîn)* del país para cuya conquista se disponía a partir». El asun-

---

56 Cfr. M. Delcourt, *L'Oracle de Delphes*, cit., pp. 13-14, 163-184; J. Fontenrose, *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations*, University of California Press, 1978, pp. 35-41; y R. Parker, «Greek States and Greek Oracles», en P. Cartledge y F. D. Harvey (eds.), *Crux. Essays Presented to G.E.M. de Ste Croix*, Londres, 1985, pp. 304-307.

57 Cfr. R. Parker, *Miasma...*, cit., pp. 235-280.

58 Cfr. cap. V, p. 106.

59 De nuevo remitimos a los análisis de I. Malkin, *Religion and Colonization*, cit., pp. 78-81.

60 Heródoto, IV, 41-42.

61 *Ibid.*, 42.

62 *Ibid.*

to acabó tan mal como el precedente[63]. El rodeo por Delfos es para un fundador la vía más corta y más segura con el fin de obtener la legitimidad y de convertirse en guía autorizado de una empresa colonial, el *pythókhrestos hēgemṓn*[64], el jefe-guía designado por el Pitio. Es necesario entonces que el condotiero más fogoso plantee humildemente la pregunta requerida, la que conviene a un demandante consciente, frente a Apolo, de que ya no tiene hogar ni casa.

Sin duda, en muchos casos, el fundador que se va dejando atrás su patria y a los suyos vivos y muertos, no conoce el desgarramiento tan cruel de los que están condenados al exilio y abocados a la fuga. Los más excluidos de todo anclaje espacial[65] son los grandes asesinos, y Apolo los espera, incluso los busca. Dos casos, igualmente míticos, permitirán comprobar hasta qué extremos la cuestión del camino y del sitio podía tomar forma ante la Pitia. En primer lugar, Heracles, que no es un desconocido en Delfos. Al regreso de una batalla, Heracles es atacado por la locura, una locura enviada por Hera. Mata a sus propios hijos, nacidos de Mégara, los lanza al fuego y masacra también a dos hijos de Ificles. Vuelto a sus cabales, Heracles se condena al exilio. Tespio lo purifica, pero, bajo el peso de la mancha, Heracles va a Delfos, a preguntar al dios «dónde vivir» *(poû katoikḗsei)*. Es entonces cuando la Pitia, tras haberle dado el nombre de Heracles, «gloria de Hera» –antes se llamaba Alcides–, le ordena «instalarse en Tirinto y permanecer doce años al servicio de Euristeo *(latreúein)*». Tiempo de servidumbre que aprovechará para realizar «doce trabajos». La purificación habitual no basta, la polución es demasiado intensa: ¿qué lugar podría acogerlo? Durante doce años, Heracles pagará su deuda y borrará poco a poco su mancha como esclavo en las tierras de Euristeo[66].

## *¿Qué país para un matricida?*

Más terrible todavía es la mancha de Alcmeón, hijo de Anfiarao y matricida rival de Orestes[67]. Por orden de Apolo, Anfiarao mata a su

---

[63] *Ibid.*, 43-45.

[64] Como lo llama PLUTARCO, *El banquete de los Siete Sabios*, 20, 163b, en un relato sobre la fundación de Lesbos. *Pythókhrestos*, designado por el oráculo, califica igualmente al «adivino» de Apolo, honrado, junto con otros personajes importantes, con la *sítesis*, el derecho a comer todos los días en el Pritaneo de Atenas. Cfr. P. SCHMITT-PANTEL, *La Cité au banquet*, cit., pp. 147-149. En el caso del «fundador», aquí denominado *hēgemṓn* en lugar de *ktístēs* u *oikistḗs*, el epíteto *pythókhrestos* refuerza la cualidad de *autokrátōr*.

[65] Nos detendremos en ello muy pronto (cap. VII, pp. 227-231).

[66] [APOLODORO], *Biblioteca*, II, 4, 12.

[67] M. DELCOURT, *Oreste et Alcméon. Étude sur la projection légendaire du matricide*, París, 1959. *Latreúein*, ser servidor a sueldo, cercano a *douleúein*, ser esclavo, como le sucede al Apolo impuro y culpable de asesinato.

madre. La Erinia de la sangre materna surge enseguida de las profundidades de la tierra. Alcmeón va a purificarse a Psófide con Flegeo, se casa con su hija, pero bajo sus pies la tierra se vuelve inmediatamente estéril *(áphoros)*. El asesino corre entonces a Delfos, con el fin de que Apolo le haga saber qué tierra querría acogerle[68]. La Pitia, relata Tucídides en un excursus mítico-geográfico[69], le ordena ir en dirección al estuario del Aqueloo, el río que baja del Pindo, corre por la llanura de Acarnania y desemboca en el mar en las Oéniades, donde rodea la ciudad de pantanos. Es en este país donde el oráculo de Apolo le ordena instalarse *(katoikízein)* «indicándole solamente que no habría un fin previsto para sus temores *(deímata)*, provocados por las Erinias de su víctima, antes de que encontrase para instalarse una región que en el momento en que hizo correr la sangre de su madre, no existiese bajo el sol y no fuese una tierra. Cualquier otro país estaba para él marcado por la mancha *(memiasménē)*»[70]. ¿Dónde encontrar esta forma inaudita de lugar nuevo que hubiese aparecido tras la realización de un asesinato que contaminaba toda la tierra alrededor del asesino? Alcmeón está muy turbado, tiene dudas, «cuando piensa por fin en los aluviones del Aqueloo»[71]. Con su caudal potente, abundante y cenagoso, el río formaba una lengua de tierra entre la orilla de las Oéniades y las islas Equinades, tan cercanas, que forman entre sí una especie de barrera en zigzag, sin ofrecer ninguna salida directa hacia alta mar[72]. «Alcmeón tenía el sentimiento de que, tras tan largo tiempo vagando sin meta después del asesinato de su madre, había debido amontonarse suficiente tierra cenagosa para permitirse subsistir»[73]. En el relato de Apolodoro en la *Biblioteca*, igual que en la versión de Tucídides, Alcmeón, al final de su vagabundeo, descubre un lugar, un *tópos* puro, separado de cualquier otra tierra anterior y sobre el que puede a la vez afianzarse e instalarse, es decir, *ktízein*[74]: roturar, cultivar y fundar una ciudad, seguramente. Al final del camino infinito que el oráculo de Delfos abrió al más impuro de los asesinos, los aluviones de Aqueloo hacen nacer de sus aguas siempre en movimiento una porción de suelo, sin memoria, que será el cimiento puro para un nuevo Alcmeón.

La historia moderna y contemporánea, por tentada que esté de reconocerse en Tucídides, clasifica sin dudar el oráculo ofrecido a Alcmeón bajo la rúbrica de «no histórico». Probablemente tiene razón,

---

68 [APOLODORO], *Biblioteca*, III, 7, 5.
69 TUCÍDIDES, II, 102, 2-6.
70 *Ibid.*, 102, 5.
71 *Ibid.*, 102, 6.
72 Explicaciones de TUCÍDIDES, II, 102, 3-4.
73 *Ibid.*, 102, 6.
74 *Katoikízein* y *dynasteúein*, escribe TUCÍDIDES, II, 102, 6, mientras que [APOLODORO], *Biblioteca*, III, 7, 5, habla a la vez de *ktízein* y *katoikízein*.

pero un matricida imaginario que toma el camino de Delfos puede enseñarnos más sobre la palabra oracular que un burgués de Atenas haciendo realmente el mismo viaje para saber si debe o no tomar esposa. El oráculo centrípeta ordena a Alcmeón caminar, ir por montes y valles buscando un lugar, el único que podría acogerlo, ofrecerle un sitio y convertirse en su espacio. A todos, fugitivos, asesinos o fundadores, que le hacen la misma pregunta angustiada, Apolo responde indicándoles, de forma más o menos enigmática, una dirección que tomar, un signo que reconocer en el camino, un animal que seguir, incluso un guía humano que debería llevarlos directamente a la meta. La palabra oracular de Delfos apunta hacia un camino, muestra un recorrido, traza una orientación en el espacio. Igual que Alcmeón recibe del oráculo el consejo perentorio e inquietante de no detenerse antes de haber llegado al país que todavía no era «una tierra» en el momento en que hacía correr la sangre de su madre, Atamante, asesino de su hijo en un rapto de locura, escucha a Apolo decirle que conseguirá establecerse en un país donde los animales salvajes le ofrezcan hospitalidad y lo sienten a su mesa[75]. La extrañeza del oráculo, su forma enigmática, inauguran un recorrido incierto, cuando no imposible, cuyas vueltas y revueltas sólo el dios de Delfos parece conocer de antemano. A la inversa de estos relatos con indicaciones casi demasiado precisas, cuando se trata de seguir a un animal con huellas explícitas hasta el lugar donde se detiene y se acuesta, ofreciéndose así como víctima sacrificial para un altar de fundación[76], hay que encontrarlo y reconocerlo en el momento adecuado.

En una serie de relatos de fundación, el dios de los caminos, el Apolo *Aguiéus*, se hace más visible en la palabra oracular pronunciada en Delfos. Así, según las *Historias* de Heródoto, los dolonces, pueblos tracio cuyos príncipes habían ido a consultar Delfos, escucharon a la Pitia ordenarles volver a su país para fundar una colonia «en el primer lugar tras salir del santuario en que los invitasen a una comida de hospitalidad»[77]. Por su parte, los magnetes, impacientes por volver a sus tierras, obtienen del oráculo una respuesta que les indica como guía al hombre que está ante las mismas puertas del santuario de Apolo: «Es él quien marchará en cabeza y les abrirá el camino *(árxaito kaì hēgḗsaito keleúthou)*[78]. Por último, están los descendientes de

[75] [APOLODORO], *Biblioteca*, I, 9, 2.

[76] Fr. VIAN, *Les Origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*, París, 1973, pp. 76-93.

[77] HERÓDOTO, VI, 34. Habían ido a consultar a Delfos respecto a la guerra, una guerra con los apsintios. Confiando en el oráculo que habían recibido, siguieron la «vía sagrada» atravesando Fócide y Beocia. Como nadie los invitase a comer, dieron un rodeo por Atenas y, al pasar ante la casa de Milcíades, oyeron que se los llamaba: se les ofrecía cama y comida.

[78] Cfr. O. KERN, *Die Inschriften von Magnesia am Maeander*, Berlín, 1900, n.° 17, l. 29-30. Documentación en H. W. PARKER y D. E. W. WORMELL, *The Delphic Oracle*, cit.,

Heracles, los Heráclidas, que no acaban de saber cómo volverán, y que se aferran a un oráculo que les invita a descubrir en el camino al «hombre con tres ojos» que les llevará hacia la tierra en la que de nuevo podrán realizar los gestos de fundación y delimitar sus territorios respectivos[79].

Son inumerables los caminos trazados por el señor del oráculo. Caminos de sufrimientos, caminos de vagabundeos como los que reserva a los asesinos, especialmente a aquellos cuyo crimen ha inspirado, Alcmeón u Orestes. Expulsado de Argos, condenado al exilio, el hijo de Agamenón que ha vertido la sangre de su madre por consejo de Apolo recibe de Delfos la orden de ir a Atenas, pero a través de un recorrido desmesuradamente largo[80]: deberá caminar «a través de un inmenso continente», recorrer «una tierra abierta a sus vagabundeos», «más allá de los muros y las ciudades de las islas»[81]. Hostigado por las Erinias, Orestes, en medio de sus terrores, día y noche, debe «recordar»[82] las predicciones de Apolo y, con la ayuda de Hermes, intentar alcanzar el lugar donde sus pruebas verán su fin, Atenas y el desconocido tribunal.

## *El Viejo del mar y la nave argonáutica*

Otros elegidos de Apolo toman vías más serenas: así, el antepasado de los adivinos todopoderosos de Olimpia, Yamo, hijo de Evadne y Apolo. Bajando al Alfeo, invoca en la noche al poderoso Poseidón, su abuelo por parte de Evadne, así como al dios del arco «que vela sobre la divina Delos». La voz de Apolo, su padre, le responde con perfecta claridad: «Sigue mi voz»[83]. Una voz cuya revelación sonora hace brotar en Yamo el conocimiento de la mántica. Una voz que lo lleva hacia Olimpia al encuentro de Heracles, llegado para fundar *(ktízein)* en

n.os 378-382, pp. 153-155. Personaje a veces marcado por un asesinato que va a «ir delante y abrir el camino». En *Ión*, 534-535, el oráculo entregado a Juto le anuncia que el primero que encuentre al salir del templo es el que busca.

[79] Cfr. cap. IV, pp. 99-100. Otro ejemplo: un relato de la fundación de Lesbos según el cual el oráculo prescribe a los fundadores (siete personajes llamados a la vez «arquegetas y reyes», y un octavo elegido por el oráculo, *pythókhrēstos*, para el *Hēgemón*) realizar un doble sacrificio «cuando encuentren en su camino un escollo llamado Mesogeo», sacrificio que inaugura de forma dramática la fundación de Lesbos. Cfr. PLUTARCO, *El banquete de los Siete Sabios*, 20, 163a-d, que entrelaza las intervenciones de Apolo y Poseidón.

[80] Seguimos las interpretaciones de S. SAÏD, *Sophiste et tyran ou le problème du Prométhée enchaîné*, París, 1985, pp. 192-201.

[81] ESQUILO, *Euménides*, 75-77, citado por S. SAÏD, *Sophiste et tyran...*, cit., p. 198.

[82] *Ibid.*, 88, citado por S. SAÏD, *Sophiste et tyran...* cit., p. 200.

[83] PÍNDARO, *Olímpicas*, VI, 62: *patría óssa*, continuado por *phāma*, en 63 *(phāmas ópisthen)*.

honor de Zeus los juegos del santuario e instituir la más elevada ley *(tethmós)* en esta materia[84], mientras que el joven Yamo, investido por Apolo, establece *(thésthai)* en lo más alto del altar de Zeus, edificio de fuego y cenizas, el oráculo que abre a los Yámidas la «vía resplandeciente *(phanerà hodós)*» que conocerán para siempre[85]. En la versión herodotea de la expedición de los Argonautas[86], una voz profética asociada a un trípode indica, esta vez, la ruta de Delfos y cualifica al instrumento oracular de tres pies para fundar una larga serie de ciudades. Extraño relato de las Argonáuticas que invierte el lugar del Viejo del mar, llamado Tritón en una y otra versiones, haciéndolo aparecer aquí en el transcurso del viaje preliminar emprendido por Jasón para consultar a Apolo sobre su expedición. «Jasón, una vez que se terminó la construcción de su nave Argo, al pie del Pelión, metió en este navío, entre otras ofrendas que acompañaban a una hecatombe, un trípode de bronce. Con la intención de llegar a Delfos, emprendió un viaje alrededor del Peloponeso». Al llegar a la altura del cabo Maleo, el viento del norte lo sorprende y lo lleva a Libia, y antes de ver tierra firme, se encuentra en los bajíos de la laguna Tritonia. «Jasón no sabía cómo salir *(aporía)*»[87]. Entonces, se dice, se le apareció Tritón, que invita a Jasón a regalarle el trípode, afirmando que le mostraría *(deiknýnai)* a los navegantes el canal (o la salida: *póros*) y los devolvería sanos y salvos. Jasón consiente. Tritón les muestra *(deiknýnai)* entonces la vía para salir de los bajíos y coloca *(tithénai)* el trípode en su propio santuario, tras haber, *sentado sobre ese trípode*, profetizado *(epithespízein)* y significado *(semaínein)* todo lo que iba a suceder *(tòn pánta lógon)*: «a saber, que cuando uno de los descendientes de los navegantes embarcados en la Argo se llevase el trípode, sería del todo punto necesario que cien ciudades griegas fuesen fundadas *(oikízein)* alrededor de la laguna Tritonia». Mientras en el relato de Apolonio de Rodas Tritón surge en la orilla en el lugar en que los Argonautas consagran *(hidrýein)* el trípode destinado a Apolo[88], la versión de Heródoto le concede un papel más activo: el Viejo del mar se convierte en el precursor del dios de Delfos, del Apolo que profetiza para Jasón el diseño de su expedición y las fundaciones prometidas a algunos de sus compañeros. Se garantiza una galaxia de ciudades, de ciudades nuevas, al que se apodere del trípode oracular en el santuario de Tritón, mientras que en el horizonte del sueño de Eufemo y de la pella de tierra entregada por el Viejo del mar, aquí perfecto conocedor de los pasos invisibles, apa-

---

[84] *Ibid.*, 68 69.
[85] *Ibid.*, 65-75.
[86] Heródoto, IV, 179.
[87] *Ibid.*, 179, l. 8: *aporéonti*.
[88] Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, IV, 1547-1553.

rece la figura de Apolo Arquegeta abriendo para Bato la ruta de Cirene y las costas de Libia[89].

Profetizar, mostrar, significar: *epithespízein, deiknýnai, sēmaínein*, tres términos que se enuncian alrededor de la relación capital entre la voz oracular y el camino a recorrer. Mostrar, *deiknýnai*[90], parece la cara iluminada de la voz profética, indicando un canal, una dirección cercana, un camino inmediato, mientras que *sēmaínein*, ya en la epopeya, trae consigo una opacidad semántica muy adecuada para la palabra del oráculo[91]. Dar signos, ordenar y dejar oír convergen en «significar», el «significar» *(sēmaínein)* escogido por Heráclito para el oráculo de Delfos: «No dice, no esconde, *significa*»[92]. El sentido absoluto, sin complemento, considerado por Heráclito, parece englobar los significados contrastados del mismo verbo en el campo apolíneo entre la Pitia puesta en escena por Teognis de Mégara y la estela de piedra que indica la ruta con la misma cortesía que un Apolo *aguieús*. El mojón indicador, levantado en este caso cerca de la acrópolis de Atenas, informa al que pasa que está allí para «*sēmaínein*», para significar la medida del «camino a recorrer» *(hodoiporía)* entre el Pireo y el altar de los doce dioses[93]. Indicaciones tan precisas como las que da Proteo a Menelao «sobre la ruta *(hódos)* y la longitud del camino *(métra keleúthou)*», una vez que el más huidizo de los dioses del mar ha sido capturado y sólidamente inmovilizado[94]. En cuanto a la Pitia, sacerdotisa del dios que emite el oráculo *(khrân)* en Pito, «significa», *sēmaínei*, la voz *(omphḗ)* que brota del interior del rico santuario para el *teoro*, para el consultante oficial enviado por una ciudad[95]. En un primer sentido, cercano al *sēmaínein* de la piedra erecta, la Pitia emite la «voz oracular», la misma que Apolo le inspira para que la haga oír

---

[89] Cfr. cap. V, pp. 105-106.

[90] *Deiknýnai*, el verbo que proporciona un asidero a *díke*, significa «mostrar con una palabra de autoridad lo que se debe hacer», según las observaciones de É. BENVENISTE, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, II, cit., pp. 107-110.

[91] Cfr. dos aproximaciones a *sēmaínein*: Gr. NAGY, *Greek Mythology and Poetics*, Ithaca, 1990, pp. 202-222; R. A. PRIER, *Thauma Idesthai. The Phenomenology of Sight and Appearance in Archaic Greek*, Tallahassee, 1989, pp. 108-110 y *passim*.

[92] HERÁCLITO, fr. 93, con las indicaciones de J. BOLLACK y H. WISMANN, *Héraclite ou la séparation*, París, 1972, pp. 273-274. Cfr. también las observaciones de A. M. BATTEGAZZORE, «La funzione del "gesto" e la concordia civica. Una nuova interpretazione del Fr. 1 di Eraclito alla luce di un passo plutarcheo», *Sandalion* 1 (1978), pp. 7-44.

[93] *IG*, II², 2640.

[94] *Odisea*, IV, 389.

[95] TEOGNIS DE MÉGARA, 806-812. Verso que Gr. NAGY, «Théognis de Mégara, le poète dans l'âge de fer», cit., pp. 239-279, entiende en el sentido de un teoro-poeta que otorgaría su palabra poética igual que un legislador dando el conjunto de sus leyes. El sentido literal de las palabras cercanas a *sēmaínein* plantea un problema: *omphḗ* puede estar complementada tanto por *khrân* como por *sēmaínein*. Cfr. las observaciones de M. DELCOURT, *L'Oracle de Delphes*, cit., p. 58, que concluye en el sentido de la oralidad y el papel de la memoria, lo que no impone el verbo *phyláttesthai* (806).

en su forma sonora. Pero ya este primer significado se prolonga en el «dejar oír» del oráculo, en los signos, las marcas, las señales enunciadas por la Pitia y el Señor de Delfos.

El oráculo que «*sēmaínei*» da signos con la autoridad de una voz cualificada: indica las señales, muestra las marcas, sugiere un trazado. Al que lo escucha y lo recibe como un «camino a recorrer»[96], pero apenas esbozado[97], le corresponde mostrarse atento a los signos e indicios, caminar siguiendo las señales a la manera de aquellos que, atravesando el mar y sus caminos siempre cambiantes, se orientan mirando al cielo y a los astros[98]. Navegar siguiendo los puntos de referencia de las estrellas y constelaciones se dice en griego *ástrois sēmaínesthai* o *sēmeioûsthai*[99], expresión metafórica y proverbial que se aplica a los viajeros implicados en un trayecto largo y solitario[100], sin otra guía que los signos luminosos del cielo, los *sémata* o *sēmeîa*, esos puntos brillantes que se destacan sobre el horizonte[101]. Los consultantes del dios que «significa» están fundamentalmente entregados a «conjeturar» su recorrido, lo que se dice en griego *sēmeioûsthai/sēmaínesthai*,

---

[96] Se puede mostrar el camino *(hodòn hēgeîsthai)*, abrir la ruta *(árkhein hodōn)* y marchar delante *(hodōn hegemoneúein)* como hace Nausicaa (*Odisea*, VI, 261), mientras que Ulises va sobre sus huellas (*íkhnia: Odisea*, VII, 38). Se puede igualmente «asignar», indicar, *hodòn tekmaíresthai*, un recorrido el que Circe prescribe a Ulises con el fin de que vaya a pedir consejo, a «consultar» *(khrâsthai)* a la sombra de Tiresias en el reino de Perséfone (*Odisea*, X, 563-565). Circe no emite oráculos; sus indicaciones son tan claras como las de Proteo. También es posible *exēgeîsthai* la ruta, como hace Prometeo a ruego de Ío, que le pide que le «signifique», *sēmaínein*, los males y los vagabundeos que le esperan (ESQUILO, *Prometeo*, 683-684).

[97] En efecto, si estuviese perfectamente trazado, una parte decisiva de la palabra oracular se desvanecería, puesto que es precisamente la incertidumbre, la ambigüedad de una respuesta la que invita al consultante a trazar por sí mismo su ruta y a ser otro al final de su recorrido. El dios Oblicuo nunca es transparente. Los análisis de G. SISSA (*Le Corps virginal*, París, 1987, pp. 51-58), al insistir sobre la «Pitia lunar», han hecho surgir entre Heráclito y Plutarco –Plutarco cita la famosa sentencia heraclítea– una reflexión de los Antiguos sobre la enunciación oracular. Cómo, por medio del espíritu-instrumento de la profetisa, el dios hace saber, *sēmaínei*, su verdad de una forma «mixta, confusa, pálida»; cómo se altera la luz apolínea al encontrar el espíritu interpuesto de la sacerdotisa, con connotaciones lunares en el diálogo de Plutarco *Sobre los oráculos de la Pitia*. Lo que llevaría a explorar las modalidades de *sēmaínein* en Delfos a partir de cierto número de epítetos del «decir oracular» que dibujan el campo de la enigmática. Prolongación que se cruza con algunas de las sugerencias de C. DOUGHERTY, «When Rain Falls from the Clear Blue Sky. Riddles and Colonization Oracles», *Classical Antiquity*, 1992, pp. 28-44.

[98] Hemos explorado este vocabulario y estas operaciones de pensamiento, trabajando sobre el círculo y el lazo, en colaboración con J.-P. VERNANT, en *Les Ruses de l'intelligence*, cit., pp. 237-235 (en mi caso), y pp. 148-149 (J.-P. Vernant).

[99] Cfr. HESIQUIO, *s.v. ástrois sēmeioûsthai*; SUDA, *s.v. ástrois tekmaíresthai*; EUSTACIO, *Comentario a la Odisea*, V, 278, p. 1535, 58 ss., etcétera.

[100] «*Makràn hodòn badízein kaì erēmēn*», dicen todas las glosas. Un amplio espacio vacío, desierto, como lo está una tierra antes de que sea domesticada, cultivada y balizada por vías de comunicación (cfr. cap. I, p. 22).

[101] Para un análisis de *sêmai/sēmeîon* en época arcaica, cfr. M. FEDERSPIEL, «L'origine du mot *sēmeîon* en géométrie», *REG* 105 (1992), pp. 385-405.

así como *tekmaíresthai*; el punto de referencia es a veces *tékmōr* y a veces *sēmeîon*[102].

*Una nodriza que conoce su oficio*

Antes de ser el dios que indica a los mortales en qué lugar pueden establecerse o qué ruta deberían labrarse, Apolo, como ya hemos visto, se pone a su vez en marcha, parte en busca del sitio donde pueda «revelar a los hombres en sus oráculos los designios infalibles de Zeus»[103]. El *Himno homérico* insiste en el paisaje y el contexto mítico de esta primera profesión de fe del hijo de Leto. Recién salido del vientre de su madre, bañado, envuelto en finos pañales, el niño Apolo es confiado a una nodriza que «toma para él la flor del néctar y la deliciosa ambrosía»[104]. La nodriza se llama *Thémis*. A ella y a otras diosas que habían acudido a Delos es a quienes el niño, ya destetado, reclama su lira y su arco, afirmando su voluntad de fundar un santuario oracular. Apolo se pone en marcha enseguida, y Temis parece quedar en la sombra de Delos. Muy pronto, reaparece en la declaración siguiente de Apolo cuando el dios, a marchas forzadas, cree haber descubierto el lugar donde instalar el oráculo y construir su templo: «A todos quiero ofrecer mis oráculos, *themisteúein*, profetizando *(khrân)* mi voluntad que no puede errar *(nēmertéa boulḗn)*[105]. Proclamación solemne rápidamente sancionada por la actividad arquitectónica de Apolo: «al hablar así, pone los cimientos del templo», lo que se dice en griego *diatithénai themeília*[106], donde se reconoce a Temis sin esfuerzo, como vamos a observar. La misma fórmula reaparece, un poco más lejos, esta vez en Delfos: *themisteúein*, emitir oráculos, y *themeília (diatithénai)*, poner los cimientos de un templo[107]. Cuando, una vez instalado, Apolo busca ministros para su santuario, les asigna una doble misión: realizar sacrificios sobre los altares y dar a conocer los *thémistes*[108], los oráculos que él mismo emite en el espacio del *témenos*, de la sagradísima morada que Apolo comparte solamente con otras tres potencias divinas, a saber, Temis, Poseidón y Hestia[109]. *Thémis* hará una última aparición bajo la discreta forma del nombre común *thémis*, tan banal en la fórmula, ya homérica, de «es la regla,

---

102 Cfr. M. Detienne, J.-P. Vernant, *Les Ruses de l'intelligence*, cit., *passim*.
103 *Himno homérico a Apolo*, 132.
104 *Ibid.*, 120-125.
105 *Ibid.*, 252-253.
106 *Ibid.*, 254.
107 *Ibid.*, 293-294.
108 *Ibid.*, 394.
109 Cfr. pp. 185-189.

es la costumbre, es así...»[110], pero que llega a decir, al final del *Himno homérico a Apolo*, y de forma paradójica, que el exceso y la *hýbris* son el uso y la costumbre de los mortales, la *thémis* de esos seres que viven cotidianamente en el extravío[111].

A medida que el itinerario de Apolo da forma a su proyecto oracular, el campo semántico de Temis se despliega siguiendo dos ejes: el que va de *themisteúein* a *thémis* pasando por *thémistes*, y el que asocia *themeília* a *tithénai*. En una tesis famosa sobre los orígenes de la formación de los nombres en indoeuropeo[112], Émile Benveniste hizo verosímil para los lingüistas acostumbrados a la comparación indoeuropea el hecho de que una raíz común **dhe-* con el sentido de «poner, colocar, establecer» explique a la vez el grupo védico-sánscrito *Dharman, dhấman* y la familia griega *thémis, themeilía, tithénai*. Según la investigación y el argumento de Benveniste, la raíz madre del grupo, tan importante para la doble actividad de Apolo, debe significar: «poner de una forma creadora», «fundar, establecer la existencia», «fundar duraderamente». Al descubrir una tras otra las principales funciones de Temis en el mundo de los dioses, donde es más que una nodriza de circunstancias, así como en las prácticas de la asamblea y en el campo de la mántica, vamos a precisar un aspecto esencial del recorrido fundador de Apolo y de la colocación del dispositivo oracular de Delfos. A cambio, el inventario de la configuración conceptual de Temis y de su familia semántica aportará una nueva luz a la naturaleza oracular de Apolo y sus formas de caminar desde la sede de la Pitia hasta los confines de la tierra y del mar.

En la tradición épica y teogónica, Temis tiene rango de gran potencia[113]. Nacida de la Tierra y el Cielo, hija de Gea y Urano, pertenece al linaje de los Titanes, es hermana de Jápeto e Hiperión, así como de Memoria-*Mnémosýnē*, de Febe y también del terrible Cronos. Cuando entonan el elogio de la soberanía de Zeus, las musas de Hesíodo no se olvidan de citar a Temis tras Zeus y Hera, luego a Atenea seguida de Febo Apolo, de su hermana Ártemis y de su tío Poseidón, el dios que sostiene firmemente la tierra. Hera, conviene recordarlo, va en terce-

---

110 *Thémis estín* y la fórmula antitética: *ou thémis* (cfr. p. 154 y n. 125).

111 *Himno homérico a Apolo*, 541. El sentido es difícil, de 540 a 541. Cfr. A. M. Miller, *From Delos to Delphi*, cit., pp. 107 y 77; J. Strauss Clay, *The Politics of Olympus*, cit., pp. 85-91.

112 É. Benveniste, *Les Origines de la formation des noms en indo-européen*, París, 1935, pp. 200-202; *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. II, cit., pp. 99-105; *Problèmes de linguistique générale*, I, París, 1966, pp. 291-292 [ed. cast.: *Problemas de lingüística general*, México, Siglo XXI, 1979].

113 Para Temis, en general y en particular, hay que remitir a M. Corsano, *Themis*, cit., amplia bibliografía y análisis útiles. Sobre aspectos más específicos, como *thémis-agorē̃* y *díkē*, hay que volver a V. Ehrenberg, *Die Rechtsidee im frühen Griechentum*, Leipzig, 1921, así como a H. Vos, *Themis*, Assen, 1956.

ra posición en el tiempo de la conquista del poder por Zeus. Primero tuvo a Metis, de inteligencia fascinante y metamorfosis inagotables, excepto una[114]. Afortunadamente, Tierra, tan astuta como fecunda, previno a su ambicioso hijo del peligro que le suponía una esposa tan inquietante como hace poco lo era Gea: ¿acaso no iba ella a dar a luz a un hijo más poderoso que su padre? En diferentes momentos de su vida conyugal, Hera intentará reencontrar este poder vinculado a la elevada figura de Tierra. Por el momento, Zeus, tan pronto como fue informado, decide tragarse en el acto a una pareja tan poco deseable. Se convierte así en el dios «mejor provisto de *mêtis*», esta infinita capacidad de prever lo imprevisible que encarnaba su primera esposa. El campo queda libre para Temis. Mientras que Metis, hija del Océano y de Tetis, está emparentada con las formas inasequibles de los dioses del Mar, Temis, nacida de Gea, se afirma de entrada, en sus funciones y en su doble decendencia, como una potencia de estabilidad, de regularidad y de sabias decisiones[115].

«Amorosamente unida» a Zeus, como dice Hesíodo, Temis da a luz en primer lugar a las *Hôrai*, las Estaciones, que dividen el año y organizan el curso del tiempo, el tiempo regular y previsible[116]. Tres Estaciones, tres hijas resplandecientes cuyos nombres –Eunomía en primer lugar, seguida de Diké e Eirené– reafirman la promesa del orden establecido, de la justicia acompañada de la paz para los hombres en sociedad, por no decir ya en ciudades. Si escuchamos con ligereza la *Ilíada* y algunos cantos de la *Odisea*, parece que Temis está relegada a un papel menor entre los Olímpicos: abrir el festín en el que cada uno de los dioses tiene una parte igual, ofrecer una copa a la diosa que se retrasa o convocar a los dioses cuando Zeus decide reunirlos[117]. Impresión que parecen reforzar sus hijas, las Horas que se afanan en abrir y cerrar las nebulosas puertas del Olimpo[118]. En realidad, bajo una forma discreta, Temis tiene vara alta en las asambleas, las *agoraí*; es ella quien las abre y las cierra, quien hace «sentarse» en sus sitios tanto a los hombres como a los dioses[119]. El culto de la Temis llamada *Agoraía*[120] va a traducir de forma concreta este primer

[114] HESÍODO, *Teogonía*, 886-906.

[115] En nuestro libro común sobre *Les Ruses de l'intelligence* (cit.), la parte de Vernant fue la de las teogonías y lo cosmogónico, y en sus análisis sobre la unión con Metis y la realeza celeste (pp. 104-125) ha trazado perfectamente los contrastes entre Temis y Metis. Quince años más tarde, el Apolo de los asesinos y los fundadores me lleva hacia Temis y la amplitud de su campo, apenas esbozado entonces (pp. 104-107), pero con gran exactitud, como se verá.

[116] HESÍODO, *Teogonía*, 901-903: «Ellas vigilan (*horeúein*) los trabajos de los mortales».

[117] *Ilíada*, XV, 87; XX, 4-5.

[118] *Ibid.*, V, 749-751; VIII, 393-395.

[119] *Odisea*, II, 67-68: *lúein* y *kathízein*. Más explícito que en la *Ilíada*, XX, 4.

[120] Dedicatoria de tres «lagos» a *Thémis Agoraía* (c. 450 a.C.) descubierta en Atrax en Pelasgiótide (cfr. K. T. GALLIS, «Votive Inscriptions from Atrax and Pharsalos», *Athens*

poder de la esposa de Zeus, y ambos son invocados solemnemente por el joven Telémaco, la primera vez que reúne a las gentes de Ítaca al comienzo de la *Odisea*[121]. Otras tres hijas nacen de Temis y Zeus: son las Moiras, las *Moîrai*, «que dan a los mortales felicidad o desgracia», potencias denominadas «Partes» antes de convertirse en las más conocidas Parcas, *partes* de botín, de tierra o de carne, *porciones* de bienestar o de desgracia atribuidas a los hombres por un primer sorteo[122]. *Klothṓ, Lákhesis, Átropos*: el mismo trío, reproducido en el catálogo de los Hijos de la Noche, recibe la misión de «reprimir las transgresiones *(paraibasíai)*, ya sean cometidas por los hombres o por los dioses»[123]. En este registro sombrío, las Moiras son potencias en cólera, cercanas a la vez a las Erinias y a Némesis (que hace pareja con Temis)[124]; ellas traducen la voluntad fundamental de Temis de hacer respetar el lugar atribuido a cada uno, tanto los honores y los privilegios como los deberes y los derechos establecidos.

## *El arte de Temis*

En el centro del poder ejercido por Temis se impone una doble expresión del habla cotidiana: *Thémis estín / ou thémis*; «es el uso, es así, está autorizado», respondiendo a «no está permitido, es contrario a lo establecido»[125]. Fórmula injertada en la raíz de todo lo que regen-

---

*Annals of Archaeology* 7 [1974], pp. 273-286). Esta Temis aparece al lado de Atenea *Agoraía* y de un altar de Zeus *Olýmpios*. El documento de Atrax y el estatuto de los «tagos» en Tesalia son analizados en la innovadora obra de B. Helly, *L'État thessalien. Aleuas le Roux, les Tétrades et les Tagoi*, Lyon, 1995, pp. 31-32 y 329-345. La de Callatis, publicada y comentada no hace mucho por D. M. Pippidi, acaba de ser analizada, al mismo tiempo que los nuevos fragmentos concernientes a los cultos sancionados por el oráculo de Delfos, en A. Avram y F. Lefèvre, «Les cultes de Callatis et l'oracle de Delphes», *REG* 108 (1995), 1, pp. 7-23.

[121] *Odisea*, II, 67-69: «por el Zeus del Olimpo y por Temis», la que abre y cierra las asambleas de los *ándres*.

[122] Hesíodo, *Teogonía*, 904-906.

[123] *Ibid.*, 217-220. Aquí en compañía de las Ceres, sobre las cuales véase la documentación reunida por B. C. Dietrich, *Death, Fate and the Gods*, Londres, 1975, pp. 240-248.

[124] Especialmente en Ramnunte, en Ática: A. Wilhelm, «Themis und Nemesis in Ramnus», *Jahreshefte Wien* 32 (1940), pp. 200-209; así como J. Pouilloux, *La Forteresse de Rhamnonte*, cit., *passim*. En 1991 V. Petrakos (*To érgon tēs archaiologikēs hetaireías kata to 1990* [1991], pp. 1-9) ha publicado una inscripción que atestigua en 221 a.C. los sacrificios ofrecidos por un estratega «a Temis, a Némesis, así como a los otros dioses a los que se acostumbra a sacrificar...». El mismo estratego ofreció a su salida del cargo un sacrificio particular a Afrodita *Hegemónē*.

[125] *Ilíada*, IX, 276: «entrar en el lecho de una mujer, unirse a ella» (*migênai*: 275), *hē thémis estín*, «como es normal entre hombres y mujeres»; *Ilíada*, XXIII, 581: *hē thémis estín*, «como es la costumbre» (para prestar juramento con la mano sobre los caballos, de pie frente al carro, invocando a Poseidón); Hesíodo, *Teogonía*, 396: Zeus comprometiéndose a conceder privilegios a todos los dioses que fuesen con él a combatir a los Titanes, *hē thémis estín*, «como es justo» para un dios al que Cronos privó de *timḗ* y posibilidad de

ta Temis, a saber, «establecer de forma duradera, poner de forma creadora» los estatutos, los deberes, las reglas y las fronteras[126]. A partir de este fondo común, la madre de las Estaciones y de las Partes reina conjuntamente sobre el círculo de los que están reunidos y sobre los consejos en los que el futuro habita en el presente. El saber llamado oracular de Temis no la separa de los lugares del *agorá*, ni de las prácticas de la decisión y las sentencias. La Temis del buen consejo, *eúboulos*, interviene en los *Cantos ciprios* primero, y las tragedias de Esquilo después[127]. Es a Temis a quien Zeus consulta cuando Tierra, oprimida por el peso de la especie humana y por su creciente impiedad, solicita ser aligerada urgentemente de su carga[128]. La «Voluntad» de Zeus, la que se va a cumplir a través de la guerra de Troya, es también la decisión tomada junto con Temis de hacer que surja una querella entre las diosas y preparar el juicio de Paris. Es también Temis la que había advertido a Zeus, enamorado de Tetis, del riesgo de encontrarse con que es padre de un hijo más poderoso que él[129]. En los conflictos entre Prometeo y Zeus, relatados en la tragedia, Temis se desplaza y aparece como madre y consejera de Prometeo[130]. Cuando Prometeo se proclama hijo de Temis, precisa que «Temis es otro nombre de Gea»[131]. Dos generaciones en una, pero gracias a Temis-Gea, a su saber, a sus meditados consejos, Prometeo, «el que sabe de antemano», está preparado para enfrentarse al poder tiránico de Zeus.

De las sabias decisiones en consejo privado a las sentencias fijadas por las asambleas, está actuando la misma Temis. Sin duda el epíteto de *Agoraía* señala que reina de forma más activa sobre el espacio de las asambleas y sobre las palabras intercambiadas en los debates. Pero *agorá* y *Thémis* están emparejadas ya en la *Ilíada*, y en especial en las prácticas de los griegos llegados ante Troya, no como una ciudad levantada ante otra, sino a la manera de un campamento formado por hombres en armas y que tienen la costumbre –*thémis estín*– de delibe-

---

obtenerla del nuevo amo del Olimpo; HESÍODO, *Trabajos*, 137: la raza de plata rechaza ofrecer ofrecer un culto a los Inmortales o sacrificar *(érdein)* en los sagrados altares de los Bienaventurados «según la ley de los hombres que se han dotado de moradas», *hē thémis anthrṓpoisi kat'éthea*; *Himno homérico a Apolo*, 541: «*hýbris th', hè thémis estì*..., esa soberbia que es consuetudinaria». Sobre *thémis* como antiguo neutro y *hé/hē* como tema adverbial, interpretado luego como nominativo femenino, cfr. P. CHANTRAINE, «Réflexions sur les noms des dieux helléniques», *L'Antiquité classique* 22 (1953), pp. 74-78.

[126] É. BENVENISTE, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, cit., pp. 99-105.

[127] Para los *Cantos ciprios*, cfr. Fr. JOUAN, *Euripide et les légendes des Chants cypriens*, París, 1966, pp. 41-49; para Esquilo, cfr. S. SAÏD, *Sophiste et tyran*, cit., 1985, pp. 189-192, 278-279 y 284-285; cfr. también M. CORSANO, *Themis*, cit., pp. 13-58.

[128] Cfr. PROCLO, *Chrestomatia*, l. 102, 13-19, ed. Allen; 84-90, ed. Severyns.

[129] PÍNDARO, *Ístmicas*, VIII, 26-40. Contexto egineta.

[130] ESQUILO, *Prometeo*, 18, 874. Cfr. S. SAÏD, *Sophiste et tyran*, cit., pp. 187-229, así como pp. 284-285.

[131] ESQUILO, *Prometeo*, 210.

rar tanto sobre la dirección de la guerra como sobre los asuntos de interés común[132]. Al regreso de su misión junto a Néstor, Patroclo rodea las naves de Ulises y sus compañeros «por el lugar donde hay *agoré* y *thémis*, allí donde se levantan los altares de los dioses»[133]. Dado que no es posible leer en *agoré* asociado a *thémis* dos personificaciones al estilo de la *thémis* en la *Ilíada*, puesto que nunca en la epopeya *agoré* aparece como potencia divina, hay que pensar entonces en un sentido material y espacial para ambos nombres. Igual que *agorá* designa un espacio marcado por asientos de piedra o por límites precisos, *thémis*, en este contexto, significaría el lugar donde reyes y consejeros emiten lo que la lengua homérica llama *thémistes*, sentencias o decisiones[134]. *Thémis* con *agoré* habla del espacio de deliberación y decisión cuyo carácter central está destacado por la presencia de altares consagrados a los dioses, más exactamente «construidos» para los dioses, insistiendo el verbo *teúkhein*[135] sobre lo que parece más arquitectónico en este lugar de decisiones y debates. Sin detenernos en el sentido de lo político-religioso hacia el cual Temis nos llevaría, al menos es conveniente observar que los aqueos llegados a tomar Troya han llevado con ellos a sus dioses, los de los helenos[136], cuando no los de todos los helenos, así como prácticas sociales tan específicas como sus formas de tomar la palabra y de trazar un espacio centrado, identificable en otros procedimientos, como el de reparto del botín, por ejemplo.

En las representaciones homéricas del ágora los *thémistes* pronunciados por aquellos que tienen la autoridad para hacerlo parecen inseparables de los dioses que reinan conjuntamente sobre los lugares de asamblea y de decisión: Zeus y Temis. Es en el *agorá* y por la asamblea que rinde homenaje a Zeus y Temis donde se fijan las reglas y se pronuncian las sentencias, a la vez en el campo de lo político y en el

---

[132] No hace mucho hemos insistido en la importancia de estas prácticas en los «orígenes» de la ciudad a las que llamamos, aún ahora, «hoplíticas»: M. DETIENNE, *Les Maîtres de vérité*..., cit., pp. 131-157, «Le procès de laïcisation». Hay una especie de *thémis* interna en el espacio común de *agorá* y *thémis*: es el *thémis estí... agorêi*, tan claramente enunciado por Diomedes durante la asamblea nocturna del canto IX, 32. Tras la piadosa declaración de Agamenón, Diomedes toma la palabra para «combatir» la opinión derrotista del Atrida, y lo hace, dice, porque es la regla, la *thémis*, en el *agorá*. Una opinión contra otra, *ésta es la costumbre en la asamblea*.

[133] *Ilíada*, XI, 807.

[134] Atentos al sentido concreto de *thémis*, H. TROCMÉ y H. VAN EFFENTERRE, «Autorité, justice et liberté aux origines de la cité antique», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1964, pp. 405-434, han abogado por una interpretación «material» de *thémis*, en el sentido de «sede del consejo», «lugar secreto» y «fundación arquitectónica» («donde se conservan los *thémistes*», p. 417) cuyos rasgos arqueológicos serían legibles en Malia en particular, en la Creta minoica. Interpretación acentuada por H. VAN EFFENTERRE, *La Cité grecque. Des origines à la défaite de Marathon*, París, 1985.

[135] *Ilíada*, XI, 807: *theôn eteteúkhato bōmoí*.

[136] *Ibid.*, II, 684. Dioses por lo tanto para inscribir *agorá* y *thémis* en el centro de la sociedad formada por los guerreros coligados.

terreno de lo jurídico. Las mejores «decisiones» llevan la marca del rey de los dioses, de Zeus que delibera con los Olímpicos, y entre los hombres los reyes mortales deben recordarlo, ellos que han recibido de Zeus «el cetro y los *thémistes*»[137] con el fin de tomar las mejores decisiones. Portar el cetro sanciona la autoridad del orador[138], consejero o juez, cuando se esfuerza por «discernir *(krínein, diakrínein)*»[139] las sentencias más justas, las que van por el camino justo *(ithýnein)*[140] o incluso las que se encuentran firmemente establecidas por la gracia de la que fija sólidamente y funda de forma duradera. En su calidad de potencia «que pone de forma creadora», Temis engloba tanto la figura real de Piteo, maestro de justicia y sabio chresmólogo, reinando junto al altar de las *Thémides* (plural de *Thémis*) por él consagrado[141], como al personaje anónimo del consejero avanzando hacia el centro de la asamblea con el fin de dar su opinión sobre un asunto de interés público[142]. Por otra parte, así es como aparece representada Temis el día en que, entre los dioses reunidos, hizo saber a Zeus y Poseidón que se disputaban la mano de Tetis que un hijo más poderosos que su padre iba a nacer de la diosa marina[143]. Mitad consejo, mitad oráculo[144] pronunciado en el corazón de una asamblea, de una *agorá* que aprueba el designio, *thémisien*, de unir a Peleo y Tetis y ver nacer a Aquiles del linaje de Éaco para gloria de Egina, con el fin de cumplir el destino de Troya, según el oráculo emitido por Apolo en el mismo momento de su fundación[145].

### *Algunos sentidos concretos*

Potencia de estabilidad que hace sentarse a los consejeros, a veces incluso en los sitiales de piedra *(thôkoi)*[146], Temis no permite ser limi-

---

[137] *Ibid.*, X, 97. Y mal haya a los que, en el *agorá*, pronuncian brutalmente sentencias retorcidas *(skoliàs krínōsi thémistas)*: *ibid.*, XVI, 387-388. Cfr. P. Carlier, *La Royauté en Grèce avant Alexandre*, Estrasburgo, 1984, pp. 190-193.

[138] Cfr. L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, cit., p. 127.

[139] Hesíodo, *Teogonía*, 85; *Trabajos*, 221. Los reyes elegidos por Calíope y las Musas saben a la vez *diakrínein* los *thémistes* y *asphaléōs agoreúein*.

[140] *Ibid.*, *Travaux*, 9.

[141] Pausanias, II, 31, 5. Cfr. M. Detienne, *Les Maîtres de vérité...*, cit., p. 87.

[142] Cfr. *ibid.*, pp. 141-142.

[143] Píndaro, *Ístmicas*, VIII, 30-48.

[144] *Ibid.*, VIII, 32: *théspatha*; *eúboulos*; *en mésoisi* (cfr. 27: *agora*). El *Himno homérico a Zeus*, 1-3, evoca al más poderoso de los dioses y sus «conversaciones íntimas» *(oarízein)* con Temis, sentada a su lado.

[145] Otro poema de Píndaro que evoca Egina y la paredro de Zeus Hospitalario, Temis, «honrada allí más que en todos los demás lugares», antes de relatar la fundación de Troya por Apolo ayudado por Poseidón y Éaco: *Olímpicas*, VIII, 20-50.

[146] *Odisea*, XII, 318. Cfr. H. Trocmé y H. van Effenterre, «Autorité, justice et liberté...», cit., pp. 416-417. Para el *agorá* de los feacios, «con su hermoso conjunto de piedras alargadas hincadas en tierra», cfr. *ibid.*, p. 409, n. 2.

tada al círculo del *agorá*[147]. Sin duda hay una materialidad en Temis que se descubre desde la *Ilíada* y especialmente en la complicidad espacial de *thémis-agoré* con los altares erigidos y construidos para los dioses de los griegos llegados para forzar las puertas de Troya. Otros sentidos concretos en el campo semántico de *thémis* invitan a extender esta materialidad y a precisar sus rasgos. Son las palabras *themós, themeília* y *thesmós*. *Themós-thesmós* aparece glosado en los léxicos antiguos como «arreglo, disposición», en griego *diáthesis*[148]. *Diáthesis* puede designar un depósito, un tesoro, un cofrecito[149], o bien un ensamblaje de piezas de madera como el lecho de Ulises y Penélope, ese armazón, ese marco tallado en el olivo alrededor del cual fue construida la cámara nupcial de Ítaca. *Thesmós* del lecho, colocado de forma tanto más duradera cuanto que está enraizado en la materia del árbol, que no puede ser desplazado sin aserrar el tronco del olivo[150]. Lo mismo sucede en la acrópolis de Atenas con el olivo que hizo nacer Atenea representada con la «Gorgona de oro», talismán complementario de la ciudad, marca de propiedad de la diosa y de su linaje real: son los «antiguos *thésmia*», las marcas indelebles, las que no se pueden abolir ni cambiar por otras[151]. Dos derivados del mismo *themó(s)* se aplican a las fundaciones arquitectónicas: son los *themeília* y los *thémethla*, las obras destinadas a asegurar en su base la estabilidad de una construcción; los *themeília* que precisamente Apolo se apresura a poner, *diatithénai*, una vez que cree haber encontrado el sitio ideal para construir el santuario donde desea emitir sus oráculos[152]. Cimientos que son amplios y que se extienden a los lejos como corresponde a un gran dios. Pero son también las bases *(themeília)* «de madera, de piedra» que los aqueos colocan *(tithénai)* para erigir ante sus naves un ancho muro, el mismo que Poseidón y Apolo sueñan con borrar, llegado el día, porque había sido construido sin la conformidad de los dioses[153], y sobre todo sin los sacrificios previos a esos dioses llamados o bien «de los cimientos *(themélioi)*», o bien «que mantie-

[147] No más que en la *Boulé* y el Consejo.

[148] Hesiquio, *s.v. themoús*. Un verbo *themóō*, en el sentido de «fijarse» (¿?) en *Odisea*, IX, 486 y 542. Cfr. también *Etymologicum Magnum*, 445, 17; *Etymologicum Gudianum*, 258, 6.

[149] Anacreonte, fr. 406, ed. Page. Cfr. M. Ostwald, *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford, 1969, pp. 12-13.

[150] *Odisea*, XXIII, 296 *(léktroio palaioû thesmós)*, y el pasaje 177-204 (la palabra *émpedos*, «sólidamente plantado en el suelo», se aplica al lecho tallado en el olivo y también a los *sémata*, a los signos de reconocimiento infalibles que Penélope espera del extranjero, tan parecido a Ulises: 201-203; 206). El verbo *tithénai* (184) hace eco a *thesmós* (296).

[151] Eurípides, *Erecteo*, fr. 10, 45, ed. Carrara.

[152] *Himno homérico a Apolo*, 254-255; 294-295.

[153] *Ilíada*, XII, 3-33. *Themeília* (28), *tithénai* (29), *émpedos* (9).

nen los cimientos *(themelioûkhoi)*», es decir, Apolo y Poseidón, por sí mismos y en asociación[154].

Cuando se lleva a cabo el intercambio entre Apolo y Hermes, al final del himno consagrado a este último, el dios de arco y de la cítara entrega a su joven hermano una varita *(rhábdos)* maravillosa de riqueza y opulencia: «Ella hace que se realicen *(epikraínein)* todos los cimientos *(themós)* de las palabras y los actos...»[155]. El verbo *kraínein*[156], tan presente en la representación de la palabra oracular con el sentido de «hacer existir, establecer en la existencia», refuerza en la promesa de Apolo el sentido fundador de *themós*, en tanto que «cimiento», «lo que se pone de forma creadora y de manera que dure». Fundamento de una palabra asociada al acto, entre decir y hacer, que evoca, como el *thesmós* del lecho de olivo, una base material y espacial, pero también, de forma más abstracta, las sentencias que son los *thémistes* o la ley en sentido amplio que designa *thesmós* o sus formas arcaicas, *tethmós* y *thethmós*.

Vale la pena detenerse en ello antes de volver a reunirnos con *Thémis* en la morada de Apolo en Delfos. *Thesmós* es el vocablo más importante para designar la ley política, las decisiones tomadas por la ciudad, en la época arcaica[157]. Más tardío es el famoso *nómos*[158], que llamamos «norma», «lo que debe ser», a través del latín *norma*, escuadra, regla, precedido por sus compuestos, entre los cuales *isonomía* sigue siendo el más revolucionario en su relación con el verbo del reparto y de la distribución: *némein*[159]. Otros términos para referirse a la ley de la ciudad circulan discretamente: *rhêtra*, entre Esparta y Olimpia, que hace eco a «el que es apto para hablar» *(rhētḗr)*, o inclu-

---

154 Dedicatoria del pritaneo de Éfeso en honor de los *themélioi* asociados a Hestia (cfr. D. Knibbe, «Neue Inschriften aus Ephesos I», cita.). Cfr. M. Detienne, *L'Écriture d'Orphée*, cit., p. 89: para los dioses *themélioi*. *Themelioûkhos* parece más posidoniano, incluso si es por la gracia de Apolo por lo que los muros permanecen firmes sobre sus «cimientos» (*themeília* en Calímaco, *Himno a Apolo*, 15).

155 *Himno homérico a Hermes*, 531, ed. Allen, Halliday y Sikes, ²1934, pp. 343-344.

156 Cfr. M. Detienne, *Les Maîtres de vérité*, cit., pp. 99-107 y 155.

157 La única investigación semántica sobre *thesmós* es todavía hoy, parece, la de M. Ostwald, *Nomos and the Beginnings...*, cit., pp. 12-19.

158 Historia muy completa, *ibid.*, y *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law*, Berkeley, 1986.

159 Seguimos los análisis de Éd. Will (*Revue de philologie* 45 (1971), pp. 102-113) contra la interpretación de isonomía de M. Ostwald, *Nomos and Beginnings...*, cit., pp. 69 ss., que pone por delante *nómos* («igualdad de *nómos*»). También a partir de *némein* y de su interpretación en sentido divergente, G. P. Shipp y J. Svenbro han retomado el problema de *nómos*. En su libro *Nomos. Law* (Sidney, 1978), G. P. Shipp aboga en favor de un concepto de ley marcado por la práctica del reparto de tierras *(némein)* en las ciudades nuevas, entre el sur de Italia, Sicilia y las orillas del mar Negro, desde el siglo viii. Mientras que J. Svenbro (en un capítulo de *Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, París, 1988, pp. 126-136) intenta demostrar que *nómos* «ley» viene de *némein*, en el sentido de «leer» («distribuir oralmente»).

so a «el que habla en público», el orador ante la asamblea, el *rhḗtōr*[160]. Por parte de Epidauro y Delfos aparecen furtivamente *aînos* «el relato cargado de sentido, la fábula instructiva»[161], una figura muy amable de la ley, al estilo de Halicarnaso, que prefirió darle el nombre de *hádos*[162], «lo que gusta», lo que proporciona placer, al menos para aquellos que han tomado la costumbre de referirse a lo que «parece bueno» de establecer y de fundar para los ciudadanos invitados a deliberar. Sin duda palabras como «escritos», *grámmata*, o «escritura», *graphós*[163], tuvieron también su oportunidad. La fuerza de *thesmós* las suplantó a todas durante dos o tres siglos.

Las primeras leyes que las ciudades se dan son denominadas *thesmoí* (o *thethmoí/tethmoí*): la de Dracón sobre el homicidio, datada por la tradición en 621-620, se autodenomina *thesmós*[164]; las que Solón coloca como centro de su actividad de reformador, a comienzos del siglo VI, son designadas como *thesmoí*[165] en el poema en el que explica lo que ha realizado en tanto que «legislador», «tesmoteta» más que «nomoteta». Tras la invocación a la Negra Tierra ante el tribunal del Tiempo, *Khrónos*, tras haber recordado cómo ha liberado a la tierra de «su carga» (hipotecas y deudas), cómo, en virtud de su poder, adaptando la una a la otra, la fuerza y la justicia, ha actuado *(érexa)*, Solón, que habla en primera persona, insiste en la escritura de las «leyes»: «En cuanto a las leyes, *thesmoí*, igual para el malo que para el bueno –y es una justicia recta la que adapto para cada uno–, las he escrito, *égrapsa*»[166]. En la tradición de los siglos V y IV, el verbo «escribir»

---

[160] Cfr. Fr. RUZÉ y H. VAN EFFENTERRE, *Nomima*, I, cit., n.os 21, 23, 31, 51, 52, 56, 61 (la «gran *Rhḗtra*»), 62 y 109.

[161] Cfr. *Sylloge*³, 471, l. 4; 672, l. 15; *IG*, IX, 1, 119. Sobre el sentido de *aînos*: Gr. NAGY, «Mythe et prose en Grèce antique», en Cl. CALAME (ed.), *Métamorphoses du mythe en Grèce antique*, Ginebra, 1988, pp. 229-242; *Pindar's Homer. The Lyric Possession of an Epic Past*, Baltimore, 1990, *passim*.

[162] Cfr. Fr. RUZÉ y H. VAN EFFENTERRE, *Nomima*, I, n.os 11, 19, etc. (asociado a *ewade*, ha parecido bien, y *wewadegota*, los decretos).

[163] Cfr. *ibid.*, n.os 52, 56, 108, etc. *Index, s.v. grámmata*. Así como M. DETIENNE, «L'espace de la publicité...», cit., pp. 48-56 («La chose écrite et son autonomie»).

[164] Cfr. *Nomima*, I, cit., 2, l. 20. En el decreto de 409-408 que precede a la reedición de la ley de Dracón sobre el homicidio, la ley se llama *nómos*, como es habitual desde 464-463 por lo menos.

[165] SOLÓN, fr. 36, 18-20, ed. M.L. West. En el fr. 31, 2, ed. M. L. West, Solón suplica a Zeus otorgar buena suerte y gloria a los *thesmoí*.

[166] En su análisis «Solon et la voix de l'écrit», en M. DETIENNE (ed.), *Les Savoirs de l'écriture*, cit., pp. 95-129, en particular pp. 123-124, N. LORAUX insiste en la equivalencia entre la acción del legislador y la escritura de las leyes, «dos formas [...] de actuar». La escritura, en efecto, es aquí *hacer*. En un estudio excelente, Fr. BLAISE, «Solon. Fragment 36 West. Pratique et fondation des normes politiques», *REG* 108 (1995), pp. 24-37, buscando interpretar el extraño ajuste entre la *fuerza* y la *justicia*, *bíē* y *díkē*, sugiere ver en la redacción de las leyes, tal y como Solón la presenta en este poema sobre su acción, «un golpe de fuerza en la medida en que se impone alguna cosa» (pp. 29-30). Fr. Blaise insiste en el carácter de «refundación» de la ciudad a través de la puesta por escrito de los *thesmoí*,

*(gráphein)* los *thesmoí* competirá con *tithénai*[167] las leyes: instalar, poner, establecer sólidamente los *thesmoí*. «Tesmoteta» en el sentido etimológico, Solón refuerza el carácter público de la ley-*thesmós*, la que, desde el siglo VII o incluso antes, los magistrados hacen grabar en piedras de amplia superficie y utilizando letras de colores diferentes con el fin de hacer más visibles las decisiones y sentencias de la asamblea y del consejo. En el espacio de la ciudad, los *thesmoí*, las leyes, son puestas *(tithénai)* y son escritas *(gráphein)* para todos, «para el malo y para el bueno, de la misma forma». Ellas extienden y fundamentan de forma más amplia el espacio público y el campo de lo político inaugurado en el *agorá*. La «máquina» hecha de vigas de madera rectangulares, con tres o cuatro caras montadas en marcos verticales y móviles alrededor de un eje –lo que los antiguos llamaban *axónes* y *kýrbeis* de Solón–, esta máquina destinada a hacer ver y hacer leer los *thesmoí*, se encontraba instalada en el corazón de la ciudad, en el pritaneo, la Moncloa de entonces, en las cercanías de la potencia del Hogar público, del que lleva el nombre de Hestia[168].

Escrito en piedra o un material perdurable, el *thesmós*, en el sentido de «ley fundadora», articula el sentido de disposición legal con la materialidad de lo que es puesto-dispuesto en un lugar, en un punto del espacio. La dimensión «thética» es esencial en el *thesmós*: es necesario que un *thesmós* esté «bien plantado», *bébaios*[169], sea sólido, duradero; el verbo *hidrýsthai*, consagrar y fundar, refuerza a veces a *thesmós*, como en el juramento de los efebos atenienses en la estela de Acarneo: «Obedeceré las leyes consagradas, *thesmoí hoi hidryménoi*»[170]. Las piedras inscritas lo repiten, están allí para durar, amenazan en sus propias letras «al que repique las inscripciones», «haga invisibles las estelas», «dañe lo escrito»[171]. Más que cualquier otro legislador, Solón se preocupa por el funcionamiento de las leyes escritas, que quiere asegurar mediante una serie de medidas, muy precisas: los *thesmoí*

---

y sobre la dimensión «thética» que percibe en la «thesmotetia» de Solón. Hemos visto anteriormente la parte de violencia, de *hybris* que exige el acto de fundar. Por otra parte, en su poema titulado *Eunomía*, el nombre de una de las hijas de Temis, Solón hace explícita la relación entre los *thesmoí* y los *thémethla*, evocando «a los que no mantienen los sagrados fundamentos *(thémethla)* de *Díke*» (fr. 4, 14, ed. M.L. West).

[167] Cfr. la lista de casos establecida para Solón por N. LORAUX, «Solon et la voix de l'écrit», cit., p. 95, sin prestar atención, de todos modos, a la relación semántica entre *thesmoí* y *tithénai*.

[168] Desarrollamos estas cuestiones en «L'espace de la publicité», cit., pp. 29-81, sin conocer en aquel momento el hermoso libro de M. GAGARIN, *Early Greek Law*, Berkeley, 1986, aparecido mientras se imprimía el volumen *Les Savoirs de l'écriture*.

[169] Cfr. Fr. RUZÉ y H. VAN EFFENTERRE, *Nomima*, I, cit., 44, I.

[170] Cfr. Chr. PÉLÉKIDIS, *Histoire de l'éphébie attique*, París, 1962, p. 113. La estela fue publicada y comentada por L. ROBERT, *Études épigraphiques et philologiques*, París, 1938, pp. 297-307.

[171] Cfr. M. DETIENNE, «L'espace de la publicité», cit., pp. 50-51.

deberán seguir en vigor; mantendrán su «fuerza», *iskhýs*, durante cien años; el Consejo, la *Boulé*, hará un juramento común de mantenerlas con firmeza; además, cada uno de los *thesmothètes* jurará a su vez, en la plaza pública, «junto a la piedra», que si transgrede una sola de las leyes, ofrecerá a Delfos una estatua en oro de su altura[172].

Entre los magistrados encargados de las leyes establecidas, que las conservan como hacen los *thesmophýlakes*[173] o las vigilan como espectadores elegidos, como «teoros» como los *thesmotóaroi*[174], los tesmotetas, recordados por Solón, son los más antiguos personajes investidos por la ciudad con la misión «thética» repetida en su nombre: deben vigilar la estabilidad de las leyes fundamentales. Misión que inauguran con Dracón, quizás hacia el 650 a.C., «poniendo por escrito las *thésmia*, las reglas, y conservándolas *(phyláttein)* para los juicios entre las partes». En un primer momento, los tesmotetas, si creemos a Aristóteles, fueron encargados de la recolección de las decisiones tomadas, de las sentencias –lo que otros llaman *thémistes*– con el fin de recordarlas y que constituyesen una especie de memoria escrita de las primeras disposiciones legales tomadas por la comunidad política[175]. Una vez que las leyes, los *thesmoí*, comienzan a ser grabadas en estelas para que sean públicas, los tesmotetas, al menos en la Atenas del siglo IV, tienen la responsabilidad de revisar y coordinar el conjunto de las «leyes» de la ciudad[176], prolongando de esta forma la misión que Solón les había confiado, la de velar por la continuidad y el respeto de las leyes de la ciudad[177].

---

172 PLUTARCO, *Solón*, 25, 1 y 3.

173 En Beocia, cfr. P. ROESCH, *Thespies et la confédération béotienne*, París, 1966, pp. 145-152, así como *Études béotiennes*, París, 1982, pp. 381-384.

174 Cfr. G. M-M. J. TE RIELE, «Hélisson entre en sympolitie avec Mantinée: una nouvelle inscription d'Arcadie», *BCH* 111 (1987), pp. 167-190; L. DUBOIS, «À propos d'une nouvelle inscription arcadienne», *BCH* 112 (1988), pp. 279-290, cuya lectura seguimos: *thesmothearoí*. Estos magistrados, en este contexto, están encargados de vigilar la transferencia de nombres de los ciudadanos de Helisón, deben vigilar la transcripción de la lista en presencia del «demiurgo», y por último, «tras haber escrito los nombres en los paneles, colgarlos cerca de la sala del Consejo» (l. 18-21). Más generalmente, se trata de magistrados encargados de las «leyes fundamentales», y la lista exacta de los ciudadanos forma parte de ella.

175 Cfr. Fr. RUZÉ, «Aux débuts de l'écriture politique: le pouvoir de l'écrit dans la cité», en M. DETIENNE (ed.), *Les Savoirs de l'écriture*, cit., pp. 82-94, en particular pp. 86-89.

176 Ph. GAUTHIER (*Symbola. Les étrangers et la justice dans les cités grecques*, Nancy, 1972, pp. 187-189) insiste en el poder de los tesmotetas para proceder a la entrada en vigor *(kýrōsis)* de las convenciones, así como de los derechos políticos de un nuevo ciudadano. ESQUINES (*Contra Ctesifonte*, 38-39) describe el proceso de revisión, con las investigaciones y las verificaciones, publicación y fijación de las leyes abrogadas o reescritas, antes de que los tesmotetas dejen su sitio a los nomotetas nombrados por la Asamblea del pueblo.

177 Salvaguardar, *phyláttein*, «los sagrados fundamentos de Diké», los *thémethla* sobre los que reposan los *thesmoí* fundados-escritos por Solón.

*Temis en Delfos*

¿Bajo qué forma aparece entonces en Delfos, en la morada de Apolo, esta nodriza polimorfa y tan bien provista de conceptos? La imagen más conocida de Temis en el paisaje oracular de Delfos la representa como Pitia en el curso de una consulta. En una copa del museo de Berlín, hacia fines de la primera mitad del siglo V[178], el Pintor de Codro nos presenta a Temis, sentada sobre el trípode —este extraño taburete de bar, que ha olvidado su función culinaria—, mientras profetiza, *themisteúei*, frente al rey Egeo, que ha venido a consultar a Apolo. Temis, instalada sobre el «trípode», tiene una rama de laurel en la mano izquierda y en la derecha lleva una fiale cuya superficie mira. Ella emite el oráculo en la misma posición que ocupan en otros vasos Apolo y la Pitia. Poco antes, en la misma época, en 485, la Pitia que pone en escena Esquilo en la obertura de las *Euménides* anuncia que Temis fue la segunda en sentarse en el sitial profético, antes de que Febe se lo ofreciese a Febo (Apolo) como regalo de nacimiento, pero después de Tierra, Gea, calificada de «primera profetisa», *prōtómantis*, en el santuario de Delfos[179]. Es con Tierra, con su madre Gea, con la que Temis parece estar más estrechamente asociada, si dos bases de estatuas, que llevan sus nombres respectivos, sirven como testimonio para el siglo V de su autoridad sobre el lugar oracular[180]. Entre los intérpretes modernos de Delfos, siempre se ha encontrado algo para reconocer en el origen del santuario mántico los componentes esenciales de un paisaje natural y sagrado, con la fuente, el árbol y la grieta, testigos de un culto telúrico primitivo desde los tiempos más remotos. Incluso cuando se confiesan íntimamente convencidos de que la Tierra fue la primera en hablar y de que Esquilo dice la verdad, algunos de estos historiadores y arqueólogos de Delfos se ven obligados a reconocer que ningún testimonio arqueológico a día de hoy —y las excavaciones son centenarias— «confirma la prioridad de Gea sobre Apolo»[181].

---

178 Cfr. M. A. SHAPIRO, *Personifications in Greek Art. The Representations of Abstract Concepts, 600-400 BC*, Kilchberg y Zurich, 1993, fig. 182, pp. 221-222, así como G. SISSA, *Le Corps virginal*, cit., pp. 27-45.

179 ESQUILO, *Euménides*, 1-8.

180 R. FLACELIÈRE y P. DE LA COSTE-MESSELIÈRE, «Une statue de la Terre à Delphes», *BCH* 54 (1930), pp. 283-295. Cfr. P. AMANDRY, *La Mantique apollinienne à Delphes*, París, 1950, pp. 201-214; G. ROUX, *Delphes*, cit., pp. 19-34; R. MARTIN y H. METZGER, *La Religion grecque*, París, 1976, pp. 24-43 [ed. cast.: *La religión griega*, Madrid, EDAF, 1977].

181 R. MARTIN y H. METZGER, *La Religion grecque*, cit., p. 30. Para una crítica detallada de una Tierra oracular desde Micenas, por no decir desde siempre, cfr. Chr. SOURVINOU-INWOOD, «Myth as History. The Previous Owners of the Delphic Oracle», en J. BREMMER (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, Londres y Sidney, 1987, pp. 215-241.

Temis[182] y *Gê*, sin formar de todos modos una pareja privilegiada, intervienen de forma regular en una serie de tradiciones, entre Esquilo y Pausanias, que ya imaginan una protohistoria del oráculo, ya exploran las modalidades de relación e intercambio entre las diferentes potencias que pertenecen a la configuración del Señor de Delfos[183]. Según Museo, el émulo de Orfeo por parte de Eleusis durante el transcurso del siglo v a.C.[184], el santuario délfico conoció dos estadios sucesivos. En el primero, Poseidón y Gea poseían el lugar en común. Gea emitía sus propios oráculos, mientras que Poseidón recurría a los servicios de un tal *Pýrkōn*. Un poco más tarde, Gea decide confiar su oficio a Temis, que a su vez se lo regala a Apolo. Éste ofrece a Poseidón, a cambio de su parte en el oráculo, el santuario de Calauria que está frente a Trecén. Esta versión ve cómo se borra la pareja Gea-Poseidón, acompañada de Temis, en beneficio de Apolo, que practica el intercambio con su tío y asociado. Según la tradición recordada por Éforo, en el siglo iv[185], Apolo forma equipo con Temis para fundar *(kataskeuásai)* el santuario oracular cuya misión es enormemente civilizadora. Es un dios que lleva a la humanidad hacia un régimen de tranquilidad en el que los frutos de la tierra tienen una parte fundamental para beneficio inmediato de los atenienses que, a ejemplo de Esquilo, hacen partir de allí al Apolo civilizador hacia un Delfos todavía salvaje. La Temis de Éforo que se empareja con el dios del oráculo hace el papel de ayudante más que de nodriza o de socia activa: está ya lista para convertirse en la que, según la fórmula de Diodoro de Sicilia, introdujo en Grecia «los oráculos, los sacrificios y las leyes relativas a los dioses»[186]. A esta versión piadosa, por no decir beata, le responde el discurso subversivo de Eurípides en *Ifigenia en Táuride*: Temis arrollada por Apolo, la Tierra encolerizada, el contraoráculo creado por Gea confundiendo las emisiones de la boca de la Verdad al difundir visiones nocturnas y sueños engañosos[187]. Los discípulos de Orfeo van más lejos: el oráculo de Delfos pertenecería hasta no hace

---

[182] A la información sobre Temis en Delfos se pueden añadir otras piezas, ninguna de las cuales es capital: la evocación por PÍNDARO (*Píticas*, XI, 9-10) «de la sagrada Temis y de Pito y del ombligo de la tierra de recta justicia»; el juramento prestado, en el siglo II a.C., por los miembros del Consejo anfictiónico (cfr. R. ROUGEMONT, *Lois sacrées et règlements religieux de Delphes*, cit., pp. 103-104, que reproduce el texto editado por A. Plassart) que enumera por este orden: Temis, Apolo Pitio, Latona, Ártemis, Hestia, Fuego Inmortal, y todos los dioses y todas las diosas; así como quizá –vista la supremacía de Delfos en las *Leyes*– la tríada de un juramento solemne: Zeus, Apolo, Temis (*Leyes*, XI, 936e).

[183] Cfr. Chr. SOURVINOU-INWOOD, «Myth as History...», cit., pp. 215-241, que ofrece toda la documentación.

[184] MUSEO, fr. 11, ed. Diels, *FVS*[7], 1, 2, p. 24 = PAUSANIAS, X, 5, 6.

[185] ÉFORO, *ap. FGrHist*, 70, fr. 31b, ed. Jacoby = ESTRABÓN, IX, 3, 11-12.

[186] DIODORO DE SICILIA, V, 67.

[187] EURÍPIDES, *Ifigenia en Táuride*, 1234-1285.

mucho a la Noche, que lo compartía con Apolo[188]. Pura maledicencia, dice Plutarco, sacerdote delfio que no deja de dar fe de la clamorosa complicidad de Temis y Apolo: Temis guardando el oráculo a lo largo del exilio y la purificación inflingidos al asesino de Pitón[189]; Temis adoptando la postura pítica, filtrando en su seno la luz deslumbrante que brota del trípode e inunda las rocas del Parnaso[190]. De forma más pedestre, Aristonoo, en el peán grabado en piedra en 334 a.C., despliega los componentes del paisaje divino que acoge a Apolo. Un Apolo purificado, al regreso de Tempe, al que la diosa reinante en el santuario de Marmaria, Atenea, lleva de regreso al santuario de Delfos, ese santuario que Apolo ha obtenido por la gracia conjunta de Gea y Temis, mientras que Poseidón volvía a poner amablemente los «puros cimientos» de su morada y Dioniso le homenajeaba con las antorchas de la fiesta celebrada cada dos años[191].

### *La sombra de la Tierra*

Sea cual sea su rango en la genealogía mítica del oráculo, Temis y Gea forman parte de los íntimos de Apolo; pertenecen al estrecho círculo de potencias divinas incluidas en el *mégaron*, en la morada en la que habita *Loxías*, el dios Oblicuo. Si Temis prefiere el trípode en tanto que ella *themisteúei*[192], en tanto que emite los decretos oraculares, o al menos los acompaña, Poseidón, así como Hestia, tienen derecho a un altar erigido en la «cámara», en el *mégaron* del Delfio[193]. En cuanto a Gea, parece tener un pequeño santuario, no en el *mégaron*, sino en el interior del *témenos* de Apolo[194]. Una configuración tan res-

---

188 PLUTARCO, *De sera numinis vindicta*, 28-29, 566b-d = *Orphicorum fragmenta*, fr. 294, ed. Kern.

189 PLUTARCO, *De defectu oraculorum*, 421b-c. Cfr. Apolo y Temis profetizando juntos: PLUTARCO, *De Herodoti malignitate*. 23, 860; y Apolo dictando justicia sobre el trípode de Temis, en EURÍPIDES, *Orestes*, 164.

190 PLUTARCO, *De sera numinis vindicta*, 29, 566c-d.

191 ARISTONOO, *Peán para Apolo*, ed. J.V. Powell, *Collectanea alexandrina*, 1970 (1925), pp. 162-164; l. 21-22, Gea y Temis; l. 34, Poseidón [...] *hagnà dápeda*; l. 13-14, se trata de la *thémis eusebés* de lo que va a suceder y que nace del fondo del santuario, del *ádyton*.

192 Como eco a la fórmula de ARISTONOO, «*mellónton thémis eusebês*» (l. 13-14), podemos recordar el *propheteúein dikēn kaì thémin* del Apolo enviado por Zeus a Delfos, pero que prefiere la compañía de los hiperbóreos, hasta que los trípodes de Delfos con sus voces de bronce lo atraen hacia el Parnaso. Versión de ALCEO, fr. 307, 1, (c), ed. Lobel y Page (*Poetarum lesbiorum fragmenta*, Oxford, 1963 [1955], p. 258).

193 Véase el plano propuesto por G. ROUX, *Delphes*, cit., p. 100, que subraya la singularidad de estos altares de dioses incluidos en el propio templo de otro dios (p. 29).

194 Este santuario, *hierón*, de *Gê* está atestiguado por las cuentas de contrucción del templo de Apolo, en el siglo IV a.C. (*Fouilles de Delphes*, cit., III, 5, 25, col. III, A, l. 3-4) sobre el largo costado sur del edificio. Lo que confirma PLUTARCO, *De Pythiae oraculis*, 17.

tringida invita a destacar las diferencias y a multiplicar las distinciones entre potencias afines en el mayor grado, ya se trate de Poseidón, tan voluntariamente «terrestre», como de Hestia, asociada tanto a Gea y Temis como a Poseidón, su antiguo pretendiente al mismo tiempo que Apolo, a su vez muy solícito[195].

Primero Tierra. Que Gea haya sido calificada por Esquilo de «primera profetisa» no significa en absoluto que la Tierra sea oracular por esencia[196], ni que haya habido nunca en Delfos una boca oracular de la Tierra[197]. Las huellas de una actividad mántica de Gea son extremadamente discretas, incluso a escala de toda Grecia[198]. En dos lugares, uno en Olimpia y el otro en Egas en Acaya, Tierra pronunciaba oráculos[199]. El uso del pasado se justifica en primer lugar en el dominio de Zeus de Olimpia, puesto que Pausanias, al describir minuciosamente la riqueza en altares del gran santuario de las Cenizas, observa la presencia de un edículo consagrado a *Gê*, en el lugar denominado «Montículo de tierra», *Gaîon*. Altar también hecho de cenizas: «Se dice que, en los tiempos antiguos, había también un oráculo *(manteîon)* de la Tierra, en ese lugar». Altar muy modesto, alrededor del cual se ha evocado una actividad oracular de antaño, hoy tan extinta que sobre la «pequeña boca» de Tierra, muda por no decir cerrada, se

---

402 c-d (evocando, en las cercanías, un «culto» de las Musas y la fuente Cassotis I, según el plano del santuario de Apolo trazado por G. Roux, cit., desplegable al final del volumen. Ningún dato arqueológico que permita atribuir a *Gê* el punto n.º 27 del plano de Roux aparece en las obras de los «Delfios» citados anteriormente. Sólo una vez, parece (p. 25), G. Roux evoca «los vestigios de este antiguo santuario de *Gê* bajo el templo, y sólo para decir que no son *«tan claros como los del santuario de Atenea en Marmaria»*. Pero en la página siguiente (p. 26), el mismo historiador llega a situar el «santuario oracular» de Tierra, «más exactamente sobre el emplazamiento del *ádyton*». Véanse las reservas sobre este pasaje en R. Martin y H. Metzger, *La Religion grecque*, cit., p. 33, y con razón.

[195] Dato proporcionado por el *Himno homérico a Afrodita*, 24. En el sacrificio de fundación para la ciudad de las aves, los tres primeros dioses invocados son: Hestia, Poseidón y Apolo (seguidos de Leto y Ártemis) según Aristófanes, *Aves*, 864 ss.

[196] Lo que admite, como muchos otros, G. Roux, cit., p. 27. Para los historiadores de la religión griega, hablar de los «oráculos de la Tierra» parece una evidencia, una suposición de buena ley.

[197] El hermoso relato de Diodoro, XVI, 26 (cfr. G. Roux, cit., pp. 65-66) no puede ser un testimonio en favor de un «santuario profético de la Tierra». Es una versión nueva de la Tierra, siempre primera, pero en la que todos los que pasan y se inclinan sobre la grieta abierta en este lugar «se dicen oráculos mutuamente», a veces con tanto entusiasmo que caen en la falla abierta.

[198] La pobreza de *Gê* se ve con claridad en las páginas tan escasas que le dedica M. P. Nilsson, historiador tan «terrestre» de la religión griega, por otra parte: *Geschichte der griechischen Religion*, I, Munich, ³1967, pp. 456-461 («Una Tierra en las faldas de Deméter»). Véase las estimulantes aproximaciones de J.-L. Durand en «Formules attiques du fonder», cit., pp. 281-285. También el ensayo de Fr. Quantin, «Gaia oraculaire: tradition et réalités», *Mètis*, 7, 1-2, 1992 [1995], pp. 177-199.

[199] En el calendario de la Tetrápolis, en el siglo IV a.C., *ap.* F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques*, cit., n.º 20, B, l. 13, aparece un sacrificio a *Gê epì tôi manteíôi*, «sobre su oráculo»: ¿Un lugar? ¿Un santuario? Es un tercer caso, muy dudoso.

había construido otro altar, consagrado a *Thémis*, por otra parte tan poco locuaz como su digna madre[200]. El segundo lugar, en Acaya, a unos treinta estadios del río Cratis, es llamado también *Gaîon*, «Montículo de tierra». Tierra posee allí un santuario, una estatua que Pausanias nos asegura que es muy antigua, y también una sacerdotisa que debe permanecer «casta» durante su sacerdocio y que no puede haber tenido relaciones más que con un solo hombre antes de recibir su sacerdocio. Una ordalía por la sangre de toro permite descartar a la candidata que mienta sobre su estado. Pausanias[201] no dice ni una palabra sobre la función que debía realizar una sacerdotisa tan casta, mientras que Plinio el Viejo, al dar la lista de los «remedios» proporcionados por los animales, nos informa que en general «la sangre de toro, fresca, es considerada como un veneno, excepto en Egira, donde la sacerdotisa de la Tierra, cuando debe emitir un oráculo, la bebe antes de descender a la cueva»[202]. Forma de profetizar que parece muy arcaica, pero que la Tierra comparte con un Apolo argivo, ciertamente muy singular, no porque se llame *Deiradiṓtēs*, del lugar llamado Deiras, sino porque incluso en época de Pausanias, la mántica se practicaba así: una vez al mes, de noche, se sacrificaba una cordera, y la profetisa del *Deiradiṓtēs*, que tenía prohibida toda relación sexual, probaba la sangre de la víctima y era así poseída por el dios[203]. Apolo, esta vez en Claro, prefería el agua pura que arrebataba de entusiasmo a su profeta masculino[204] y le permitía «significar» casi tan bien como a la Pitia con la boca cubierta de espuma, la que no conocía el agua ni la sangre fresca en el sitio de Delfos.

## *Las virtualidades mánticas de Gea*

No es entonces el mero ejercicio del arte oracular lo que puede justificar la presencia de Gea dentro de los límites del templo fundado por Apolo y en el horizonte de una protohistoria del santuario de Delfos.

---

200 PAUSANIAS, V, 14, 10.

201 *Ibid.*, VII, 25, 13.

202 PLINIO, *Historia natural*, XXVIII, 147. Egas se convierte en Egira, señalémoslo sin detenernos en ello.

203 PAUSANIAS, II, 24, 1-2. Sobre este Apolo llamado *Pythaeús*, y no Pitio, cfr. la documentación epigráfica y los análisis de M. PIÉRART, «Un oracle d'Apollon à Argos», *Kernos* 3 (1990), pp. 319-333.

204 JÁMBLICO, *De Mysteriis*, III, 11. Cfr. L. y J. ROBERT, *Claros I. Décrets hellénistiques*, París, 1989, pp. 3-4. Los mismos autores, que han excavado el yacimiento de Claro y analizado las inscripciones de época imperial que relatan la composición de la delegación que vino a consultar el oráculo en nombre de una u otra ciudad («memoriales de delegación», los denominan, p. 3), insisten en una diferencia importante entre Claro y Dídimo: el primero está especializado en consultas de ciudades y el segundo en las de particulares.

Antes de delimitar las relaciones de Tierra con Hestia y Poseidón, las dos potencias más cercanas, junto con Temis, al dueño del *mégaron*, es conveniente preguntar a la tradición cosmogónica y apreciar las virtualidades mánticas de Gea[205]. En la *Teogonía* de Hesíodo, Tierra es una gran potencia de los comienzos: «Antes de todo fue Abismo, Caos; luego Tierra de amplio seno, la base más segura nunca ofrecida a todos los seres vivos»[206]. Potencia autoengendrada que produce por sí misma al Cielo estrellado, «un ser igual a ella misma, capaz de cubrirla toda entera»[207], Gea interviene activamente en el desarrollo de la *Teogonía*, y en primer lugar para ayudar a Zeus a conquistar la soberanía en el mundo de los dioses. En tres ocasiones, Tierra da sus consejos decisivos, según el modo de *phrázein* y los *phradmosýnai*: hace comprender, indica con palabras más que con signos, sabe también «decirlo todo expresamente»[208] cuando es necesario, pero siempre prevé, previene, concibe los designios que orientan el curso de las cosas de forma decisiva. Si a Zeus se le ocurre tragarse a su primera esposa *Métis*, la Inteligencia astuta en persona, es siguiendo los consejos de Tierra, y por otra parte de Cielo estrellado, «ese ser igual a ella misma» que finge haber olvidado la castración que le infligió a Crono a instancias de su madre. «Ambos aconsejaron así a Zeus para que el honor real nunca perteneciese a otro que no fuese él»[209]. Fue así como Metis, engullida por Zeus, le hizo conocer desde entonces lo que iba a ser ya su felicidad, ya su desgracia. «Hacer conocer», el *phrázesthai* de Metis, pertenece ya a Zeus[210]. Entre tanto, los consejos de Tierra aseguran la victoria de Zeus sobre los Titanes: es ella la que le dice «expresamente» que al asegurarse la fuerza de los Cien-Brazos, los Hecatónquiros, Zeus vencerá sobre sus adversarios, que

---

205 En su ensayo sobre Gea («Gaia oraculaire», cit., p. 178), Fr. QUANTIN evoca la «capacidad oracular» de Tierra, pero reduciéndola a la transmisión de un «saber familiar» (p. 188), y negándole, si entendemos correctamente, un verdadero saber de tipo oracular que debería ser «la señora del destino». La homología de Temis y de su conocimiento, que no es en absoluto «señora del destino», permite insistir en las «virtualidades mánticas» de una y otra, pero también sobre el distinto lugar que ocupa cada una en la configuración del santuario de Delfos. Por lo tanto, a diferencia de Atenas y de la versión de Esquilo, que sin duda sugiere un análisis en términos de ambición autoctónica, pero sin olvidar que fundación y refundación constituyen sus polos opuestos, como hemos sugerido en «La force des femmes», cit., pp. 231-252 y 288-292. Y en materia de hermosas fundaciones, Tierra sigue siendo por mucho tiempo, si no siempre, la primera.

206 HESÍODO, *Teogonía*, 116-117. Cfr. D. SABBATUCCI, *Essai sur le mysticisme grec*, 1965, trad. fr. J.-P. Darmon, París, 1982, pp. 92-95 y 106-109; así como J.-P. VERNANT, «Les combats de Zeus», en M. DETIENNE y J.-P. VERNANT, *Les Ruses de l'intelligence*, cit., pp. 66-83.

207 HESÍODO, *Teogonía*, 126-127.

208 *Ibid.*, 627: *hápanta diēnekéōs katélexe*.

209 *Ibid.*, 891-893. Al *phrasátēn* de Tierra y Cielo responde el *phrássaito* de Metis en las entrañas de Zeus (899-900).

210 *Ibid.*, 894-900.

parecen invencibles[211]. Tercera intervención: esta vez, en favor de Rea y con grave riesgo para Crono, el cómplice de Gea para librarla de los sofocantes abrazos de Cielo estrellado. En efecto, Crono, convertido en esposo de Rea, sabía, gracias a Tierra y Cielo estrellado, que un hijo más poderoso que su padre saldría un día del vientre de su compañera. Inmediatamente se cuidó de tragarse a todos los recién nacidos de Rea, la cual, en su dolor sin tregua, suplicó a sus padres, Tierra y Cielo estrellado, que «formasen con ella un plan *(mêtin symphrássasthai)*[212] que le permitiese dar a luz a escondidas, y «hacer pagar la deuda a las Erinias de su padre y sus hijos»[213]. Y fue Gea la que concibió el subterfugio de la piedra envuelta en pañales en lugar del último nacido, escondido en el fondo de una cueva en Creta, esperando a convertirse en Zeus. A lo largo de esta «arqueología» del mundo divino, Gea da prueba de una capacidad de conocer lo que va a suceder: aprecia el presente en función del futuro que lo habita, prefigurando de esta forma el buen consejo y la prudencia sagaz que van a caracterizar la acción de Temis, en varios momentos de la carrera de Zeus y, en especial, cuando Tierra, esta vez demandante, venga a quejarse de la proliferación de la especie humana y de su impiedad creciente sobre su «amplio seno»[214].

En el paisaje de Delfos y desde el punto de vista de Apolo en su *mégaron*, Tierra pertenece a un antes, representa lo previo de Temis y el fundador del oráculo. Enmudecida como en Olimpia o borrosa como en Delfos, sigue siendo para los seres vivos «una base segura para siempre», la potencia que el *Himno homérico* consagrado a su alabanza llama «la Bien Fundamentada», *Euthémethlos*[215], la que parece capaz a la vez de engendrarse a sí misma y de fundamentarse en sí misma, ofreciendo así a Hestia, a Temis y a Poseidón un zócalo común, así como un soporte diferente cada vez. Entre Gea y Poseidón, la relación parece inmediata por las virtudes del que «pone en movimiento» la Tierra *(Gaíēs kinētér)*[216], la sacude con sus seísmos *(ennosígaios)*[217], o simplemente la tiene y la posee *(gaiéokhos)*[218] sin ser necesariamente su esposo oficial. El altar de Poseidón se levanta en el templo de Apolo, en el

[211] *Ibid.*, 626-628.

[212] *Ibid.*, 471.

[213] *Ibid.*, 453-491.

[214] Cfr. PROCLO, *Chrestomatia*, I. 202, 13-19, ed. Allen; 84-90, ed. Severyns.

[215] *Himno homérico a Gea*, 1. Cfr. las observaciones de J.-L. DURAND, «Formules attiques du fonder», cit., pp. 281-283.

[216] *Himno homérico a Poseidón*, 2.

[217] *Ibid.*, 4.

[218] *Ibid.*, 5. Cfr. E. WÜST, *s.v. Poseidon*, *R.E.*, 1953, col. 493-504, lista de epítetos semejantes.

*mégaron*, observa Pausanias[219]. ¿Es por ello –como escribe luego el autor de la Periegesis– que «el santuario oracular primitivo era también propiedad de Poseidón»[220], o es en razón de las relaciones de complicidad, por no decir de complementariedad, que vinculan tan estrechamente a Poseidón y a Apolo, en una serie de planos? Desde la *Ilíada*, Apolo y Poseidón colaboran activamente en la construcción de las murallas de Troya cuando se encuentran juntos al servicio de Laomedonte[221]. En la versión de la fundación de Troya cultivada por Píndaro, Apolo es secundado por Poseidón, que lo ayuda a asentar los muros y a trazar las puertas[222]. Tío y sobrino se reparten la fundación de Halicarnaso[223] y de otras ciudades, mientras que en Egina cohabitan en el mismo *témenos*[224], y en Éfeso ambos llevan el título de «dioses de los cimientos», *themélioi*[225]. Al ofrecer a Apolo los «puros basamentos» *(dápeda)*[226] del santuario de Delfos sobre los que el joven dios arquitecto va a colocar «sólidos cimientos», Poseidón distingue con elegancia su parte en la construcción y en la fundación del templo. Poseidón nunca parece ser arquegeta, ni fundador en jefe[227], acompaña a su sobrino arquitecto, lo ayuda y de la forma más eficaz: estando «ya allí», en tanto que señor de los «basamentos» indispensables. Como en Onquesto, en su bosque sagrado, en el momento en que Apolo se abre camino a través del gran bosque primitivo, Poseidón,

---

[219] PAUSANIAS, X, 24, 4, mientras que las cuentas del siglo IV (*Fouilles de Delphes*, III, 5, 25, c. III, A, l. 11-12) hablan de un *Poteidánion* que algunos intérpretes querrían distinguir del altar y situar en el exterior del *naós*, en el seno del gran «santuario», *témenos* de Apolo. Debate entre G. ROUX, «Les comptes du IVe siècle et la reconstruction du temple d'Apollon à Delphes», *Revue archéologique*, 1966, pp. 245-296, más concretamente pp. 277-287 y G. DAUX, «Le *Poteidanion* de Delphes», *BCH* 92 (1968), pp. 540-549. Cfr. G. ROUX, *Delphes*, cit., p. 99.

[220] Lo que G. ROUX en «Le *Poteidanion* de Delphes», cit., pp. 286-287, entiende como «pertenece igualmente a Poseidón y a Gea». Un Poseidón que refuerza la primacía de la Tierra sobre el templo y el oráculo de Apolo, en la interpretación que hemos discutido *infra*. Pero Pausanias hace alusión más bien al intercambio relatado en X, 5, 6 (cfr. n. 184): ¿acaso Poseidón no es, en Delfos, el Intercambiador, *Amoibeûs*? (Cfr. *Scholies à Lycophron, Alexandra*, ed. Scheer, II, 1958, p. 209, l. 13-17).

[221] *Ilíada*, VII, 452-453.

[222] PÍNDARO, *Olímpicas*, VIII, 30-52. La escena sucede en Egina, y ambos dioses recurren a Éaco cuyos descendientes, profetiza Apolo, se apoderarán de la ciudad prescindiendo del rey mortal de los eginetas. Lectura crítica de Th. K. HUBBARD, «Two Notes on the Myth of Aeacus in Pindar», *Greek, Roman and Byzantine Studies* 28 (1987), pp. 17-22.

[223] Colonia fundada por Trezén bajo la dirección de Apolo y Poseidón: *Sylloge*3, 1020, l. 1-6.

[224] J.-P. BARRON, «The Fifth-Century Horoi of Aigina», *JHS* 103 (1983), pp. 1-12.

[225] En Éfeso: dedicatoria hecha en el pritaneo en honor de Hestia y los *themélioi*, publicada por D. KNIBBE, «Neue Inschriften aus Ephesos I», cit. (con las observaciones de J. y L. ROBERT, *Bulletin épigraphique*, 1968, p. 465). Entre los epítetos compartidos en este campo por Apolo y Poseidón: *asphàleios, domatítēs* y *themelioûkhos*.

[226] ARISTONOO, *Peán para Apolo*, 134.

[227] A juzgar por su ausencia en W. LESCHHORN, *Gründer der Stadt*, cit.

sólo él entre los dioses, parece acechar el paso de aquel que desea tan vivamente «construir un templo magnífico», y una morada oracular donde hablará con y a la manera de Temis.

### *Hestia, el Hogar y su altar junto a Apolo*

Igual que Poseidón cuenta con Gea cuando propone a Apolo una superficie sólida sobre la que echar los cimientos, Hestia, cuyo altar comparte la «cámara» del Señor de Delfos, se refiere espontáneamente a Tierra, su abuela por parte de Rea, sobre la que reposan su fuerza de permanencia y su virtud de firmeza[228]. En el *mégaron* de Apolo, Hestia ocupa el lugar del hogar central en el corazón de la morada del dios arquitecto[229]. Es en este altar donde la Pitia quema hojas de laurel[230]; es su fuego, siempre encendido, el que devora las ofrendas sacrificiales destinadas al amo de la casa[231]; es incluso la misma Hestia, Fuego puro y eterno[232], quien asume el papel de Hogar común para el conjunto de las ciudades griegas[233]. Fuego del hogar y fuego del altar, Hestia representa el lugar de culto fijo, enraizado en la Tierra, pero que es el principio de la casa, la casa en tanto que construcción, edificación: Hestia es calificada de *dōmatītis*[234], igual que Poseidón y Apolo son dos dioses llamados «de la casa», *dōmatītēs*[235], en su dimensión arquitectónica. En su calidad de dioses de los funda-

---

[228] Cfr. J.-P. VERNANT, «Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs», en *Mythe et pensée chez les Grecs*, ed. rev y aum., París, 1985 [ed. cast.: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 1974], pp. 155-201; M. DETIENNE, «Hestia misogyne, la cité en son autonomie» (1985), en *L'Écriture d'Orphée*, cit., pp. 85-98 y 205-210.

[229] Cfr. G. ROUX, *Delphes*, cit., pp. 99-100, así como J. AUDIAT, «L'hymne d'Aristonoos à Hestia», *BCH*, 1932, pp. 299-312.

[230] PLUTARCO, *De E Delphico*, 385c. Cfr. G. ROUX, *Delphes*, cit., p. 99.

[231] Cfr. G. ROUX, «À propos d'un livre nouveau, le calendrier d'Éleusis et l'offrande pour la table sacrée dans le culte d'Apollon Pythien», *L'Antiquité classique*, 1966, pp. 562-573, así como J. POUILLOUX, «La mort de Néoptolème à Delphes d'après Euripide (*Andromaque*, 1085-1157)», en J. POUILLOUX y G. ROUX, *Énigmes à Delphes*, París, 1963, pp. 101-122, en particular, p. 113; y G. ROUX, *Delphes*, cit., pp. 86-89.

[232] Cfr. PLUTARCO, *Numa*, IX, 10-14, y los datos mencionados en M. DETIENNE, *Les Jardins d'Adonis*, cit., pp. 181-183.

[233] Relegando a un segundo plano –¿pero alguna vez estuvo en el primero?– al «ombligo», al aspecto «umbilical» que pertenece a Gea, como lo señaló L. GERNET, *Anthropologie de la Grèce antique*, cit., pp. 382-402. A. BALLABRIGA, *Le Soleil et le Tartare*, París, 1986, pp. 11-15, muestra bien la «diferencia entre las nociones de *ómphalos* y *mésan*».

[234] Cfr. ESQUILO, *Agamenón*, 968: *Hestía domatítis*. Hestia descubriendo el arte de construir casas: DIODORO, V, 68; *Etymologicum magnum*, 382, 31 ss.

[235] En Egina, Apolo es calificado de *Dōmatītēs* (*Schol. in Pind. Nem.*, V, 81a), mientras que en Esparta el mismo epíteto es adjudicado a Poseidón (PAUSANIAS, III, 14-8).

mentos, *theméliοi*, Apolo y Poseidón son solícitos pretendientes de la joven Hestia[236], pero desean igualmente tenerla por esposa bajo el signo de la casa sólidamente afianzada. ¿Acaso ella no ha obtenido el privilegio de un «asiento inmutable» *(hédrēn aïdion)*[237] en todo hogar, sea de los dioses o de los hombres? Lo que no impide a la Hestia de Apolo –que no coincide con el Hogar público de la cercana ciudad de los delfios[238]– tener como atributo en su altar la semilla del fuego que cada fundador de ciudades, que llega buscando legitimidad, lleva con él para encender el primer fuego sacrificial y fijar, bajo el signo de la Hestia llamada del Pritaneo, el Hogar público de la nueva comunidad política[239]. Así proceden, de manera emblemática, los fundadores utópicos de la ciudad de las *Aves* en el país de Aristófanes: el sacrificio inaugural se dirige a Hestia, seguida de Poseidón y Apolo[240]. En la configuración divina centrada en una potencia que parece «autorizar la partida», Hestia hace el papel de principio de apertura al mismo tiempo que de permanencia[241], transportada como es por el camino trazado por el Apolo delfio, flanqueado por el dios de los «basamentos».

Sentada sobre el trípode apolíneo en la postura de la Pitia, Temis no se confunde con ninguna de las tres potencias que conviven en el santuario de Apolo. En su calidad de divinidad que pone de manera creadora y funda de forma duradera, Temis revela sus afinidades diferenciales tanto con Hestia como con Poseidón y Gea. Si el cambio de posición es posible entre Temis y Hestia[242], desde el punto de vista de la firmeza y la permanencia, nunca Hestia parece tener acceso a la palabra oracular, del mismo modo que Temis parece ser ajena a los valores tanto del hogar de la casa como del pritaneo y el hogar público[243]. En cuanto a Poseidón, tan «seguro», *aspháleios*, cuando construye los muros y fundamenta las murallas, nunca tuvo pretensiones respecto del verbo y la actividad profética; los basamentos que ofrece a los proyectos arquitectónicos de su sobrino no pueden más que alegrar a Temis y su gusto por las hermosas combinaciones y las sólidas

236 *Himno homérico a Afrodita*, 22-32.

237 *Himno homérico a Hestia*, 3. Por eso Hestia está cerca de Gea.

238 Hogar público que se encuentra en la *thólos* de Marmaria que sirve de pritaneo.

239 Cfr. cap. V, pp. 119-120.

240 ARISTÓFANES, *Aves*, 864 ss. (cfr. cap. V, pp. 119-120).

241 Según la doble etimología de su nombre en el *Cratilo*, 401 c-e, que destaca en su conclusión el estudio sobre Hestia-Hermes de J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, cit., pp. 200-201.

242 Como es el caso del micropanteón de Feras en Tesalia, según el altar con cinco cabezas y seis inscripciones descubierto y publicado por St. G. MILLER, «Altar of the Six Godesses in Thessalian Pherai», *Californian Studies in Classical Antiquity* 7 (1975), pp. 231-256, documento esencial para analizar las relaciones entre Hestia, Temis y Hera.

243 Es lo que se deduce, por el momento, del trabajo de St. G. MILLER, *The Prytaneon. Its Function and Architectural Form*, Berkeley, Los Ángeles y Londres, 1978, donde Temis no tiene lugar alguno.

disposiciones, pero es ella la que está más cerca de la voz, *omphḗ* que brota del fondo del santuario de Delfos. Si, por último, Temis puede parecer otro nombre de Gea, en la medida en que Tierra es Buena Consejera, la complicidad con el verbo apolíneo la coloca también a distancia de la que sabe autofundarse a la vez que se hace inaudible y casi muda. Al ser para dioses y hombres «la base segura para siempre», Tierra ofrece su garantía tanto a los trabajos ciclópeos de Poseidón como a los sutiles caminos de la palabra de Apolo bajo el signo de Temis.

### *El Gran Exégeta*

En Delfos, el niño criado por Temis que significa «sin decir ni esconder» se convierte en Exégeta e incluso en gran Exégeta en el que culminan las virtudes de la palabra que asocian a Apolo y Temis. En la *Odisea*[244], Tiresias, el adivino de Tebas, es el guía más seguro entre el *sēmaínein* y el *exēgeîsthai*. Comenzando por el desdoblamiento del recorrido: el primero lleva hacia el saber mántico que enuncia los itinerarios por venir, que se ven complementados por la revelaciones hechas al consultante por la voz que le ha ordenado partir hacia el profeta de los infiernos. Cuando Ulises confiesa a Circe su deseo de volver a Ítaca, es ella quien le anuncia que un primer viaje le espera: necesita *hodòn telésai*, «realizar un camino»[245], el que le conducirá hacia Tiresias para consultarlo *(khrêsthai)*[246]. «Tiresias te dirá la ruta *(hodós)* y las medidas del camino *(métra keleúthou)*, y como volver sobre el mar abundante en peces»[247]. En efecto, el profeta, tras haber probado la sangre de las víctimas degolladas por Ulises en un agujero de la tierra, describe la ruta a seguir, sus etapas, los peligros: la isla del Sol, en primer lugar; la prohibición transgredida; la nave estrellada; luego la extraña nave de sus anfitriones dejándolo en la costa; los pretendientes sentados a la mesa; la venganza, e incluso otra partida hacia el interior de las tierras, con un remo a la espalda[248]. Una retahíla sorprendente de paisajes desconocidos, de contratiempos, de itinerarios imposibles sin ningún punto de referencia más que, al final de sus palabras oraculares, *thésphata*, un signo, el único que debe hacer comprender a Ulises que está en el buen camino, e incluso que llega al fin. Signo, *sêma*, que adquiere la forma de un enigma, pero aligerado de

---

244 *Odisea*, X, 488-495, 538-540; XI, 100-137; XII, 18-136.

245 *Ibid.*, X, 490.

246 *Ibid.*, X, 492.

247 *Ibid.*, X, 539-540. Cfr. *ibid.*, IV, 38, con la misma fórmula para Proteo, al que interroga Menelao sobre su regreso.

248 *Ibid.*, XI, 100-137.

su aporía: «El día en que en tu camino un viajero, *hodítēs*, te pregunte por qué llevas a la espalda una pala para el grano, entonces planta tu remo en el suelo, y haz a Poseidón el perfecto sacrificio de tres víctimas, un carnero, un toro, un verraco»[249]. El marino se ha adentrado tanto en tierra que la larga barra de madera aplanada por un extremo se transforma en instrumento agrícola. Signo «sin error»[250], a condición de que Ulises esté atento precisamente a no equivocarse, que recuerde las palabras de Tiresias, que oiga el enigma murmurado en su camino y rememore los consejos provenientes de los infiernos: fundar un altar alrededor del remo y ofrecer a Poseidón un sacrificio, cuyo olor y cuya grasa serán aceptados por el dios aplacado[251]. Un signo que hay que reconocer y comprender. Tiresias, a su manera, «significa», *sēmaínei*, dejando a Circe el trabajo de «significar» en términos explícitos, de recurrir a *sēmaínein* y aliñarlo como le convenga. Ulises vuelve del país de los Muertos tras haber consultado al adivino de Tebas. Vuelve junto a Circe. Ella acude, se afana, hace que sirvan comida y bebida: «Mañana, navegaréis al alba. Yo os *mostraré* la ruta *(hodòn deiknýnai)*, os *indicaré cada cosa (hékasta sēmaínein)*»[252]. La víspera, punto por punto, Circe les dice, al estilo de Tiresias, la ruta y los medidas del camino: las Sirenas, las Rocas Errantes, la isla del Sol; se detiene allí donde Tiresias había comenzado, pero, igual que él, ordenando a Ulises que no olvide nada, que guarde en la memoria todos los detalles sin excepción[253].

El profeta apolíneo, consultado por Ulises en el más allá, hace eco en la *Odisea* al Apolo de Delfos, interrogado por Jasón en la tradición argonáutica. Ambos señalan una ruta a tomar, muestra con autoridad una dirección, cuando no las distancias, dan referencias, indican marcas. Es así, parece, como procede el oráculo apolíneo cada vez que acude a él un consultante que viene a preguntar como último recurso «a qué lugar hay que dirigirse», «en qué tierra va a vivir». Aunque sin duda es el dios «que autoriza la partida», el Apolo de la *Ilíada* evocado como *Aphḗtor* en Delfos conoce el arte de «significar», de *sēmaínein*, verbo al que es conveniente adjudicar una semántica ampliamente espacial englobando los sentidos concretos y pedestres de su larga historia, como hacer un signo[254], ordenar[255], decir, querer

---

249 *Ibid.*, XI, 126-131.

250 *Ibid.*, 126: *sêma ariphradés*.

251 Como complemento, y puesto que el orden politeísta lo impone, Ulises, en su morada, ofrecerá la serie completa de sagradas hecatombes a *todos* los Inmortales (*Odisea*, XI, 132-134).

252 *Ibid.*, XII, 25-26.

253 *Ibid.*, XII, 36-136.

254 HERÓDOTO, I, 22, 116; VI, 77.

255 *Ilíada*, XVI, 171-172, donde *sēmaínein* corresponde a los *hēgemónes*; *Ilíada*, I, 286-289, donde *sēmaínein* está en el contexto de *kratéein* y *anássein*.

decir[256], punto por punto[257]. En el horizonte del *semaínein* oracular y apolíneo se imponen los sentidos: «indicar con un gesto» y «hacer oír». El espacio abierto ante *sēmaínein* se ve reforzado por la plasticidad de la noción de *camino*, *hodós*: se puede complicar una ruta, obstaculizarla[258], liberarla, darla[259], aconsejarla *(bouleúein)*[260], incluso abrirla *(árkhein)*[261] enseñándola o yendo delante: *hodòn hēgemoneúein*[262] y *hodòn hēgeîsthai*[263]. Así hace el Hegemón que marcha en cabeza, mostrando el camino, como el Apolo fundador de Fasis, colonia de Mileto, llamado *Hēgemṓn*[264] más que *Arkhēgétēs*, o incluso como el Delfio que indica a Bato la dirección de la costa libia y lo guía *(hēgḗsasthai)* hasta la meta levantando a la derecha del Fundador *(oikistḗs)* el vuelo negro de su pájaro familiar[265].

El Exégeta de Delfos es una figura distinta del Guía y del Hegemón tan presente en el surgimiento de ciudades nuevas. No es una invención de la filosofía ni la proyección de una magistratura puesta en circulación por alguna comunidad política influyente. El sentido concreto del verbo *exēgeîsthai*, donde el prefijo verbal *ek-* indica el punto de partida de la acción y su resultado, aparece en la *Ilíada*, en el Canto III, cuando Iris, la mensajera de Zeus, tomando la voz de un hijo de Príamo, llamado *Polítes* –«ciudadano», diríamos nosotros–, lanza una vibrante llamada a tomar las armas y a colocarse en orden de batalla: «Que cada héroe conduzca con autoridad, *semaínein*, a aquellos de los que es jefe *(árkhein)*, y que, tras haberlos colocado en filas *(kosmeîn)*, los lleve hasta el objetivo, *exēgeîsthai*»[266].

---

256 Heródoto, VII, 140-143: a propósito del oráculo sobre «la muralla de madera», «el dios quería decir/decía las naves» *(tàs néas sēmaínein tòn theón)*. *Semaínein* tiene como sujeto tanto el «sueño» (Heródoto, I, 34) como los «intérpretes de sueños», los *oneirópoloi* (*ibid.*, I, 107). En I, 77, son los *exēgêtai* de los telmesios los que enseñan a Creso lo que «quiere decir» *(thélei sēmaínein)* el presagio monstruoso ocurrido en Sardes.

257 Cfr. *Odisea*, XII, 25-26.

258 *Ibid.*, IV, 380.

259 *Ibid.*, IV, 480: los dioses a Menelao.

260 *Ibid.*, I, 444: Atenea para Telémaco.

261 *Ibid.*, VIII, 107.

262 *Ibid.*, VI, 261. Cfr. Parménides, *Prooímion*, 5.

263 *Odisea*, VI, 263, sin olvidar *hodòn tekmaíresthai*, *ibid.*, X, 563.

264 Cfr. cap. IV, p. 87.

265 Calímaco, *Himno a Apolo*, ed. Fr. Williams, 65-68, pp. 63-65. Cfr. cap. IV, p. 91.

266 *Ilíada*, II, 805-806. Texto que no ha atraído la atención de los intérpretes filólogos interesados por la semántica del Exégeta: ni J. Pépin, «Terminologie exégétique dans les milieux du paganisme grec et du judaïsme hellénistique», en *La terminologia exegetica nell'Antichità (Quaderni di Vetera Christianorum)*, Bari, 1987, pp. 9-24; ni J. Svenbro, *Phrasikleia*, cit., pp. 130-136. Por el contrario, otros historiadores han observado, un poco de pasada, las afinidades entre Exégeta y Arquegeta, como J. H. Oliver, *The Athenian Expounders of the Sacred and Ancestral Law*, Baltimore, 1950, p. 33, y M. Lombardo, «Le concezioni sul ruolo degli oracoli nella colonizzazione greca», en Gr. Nenci (ed.), *Ricerche sulla colonizzazione greca* (ASNP, III, 2), 1972, pp. 70 y 80. Este último se refiere a Elio

Dirigir como jefe, conducir llegando hasta el fin: *exegeîsthai*, reforzando al trivial *hēgeîsthai*, se cruza en el camino de *sēmaínein* y su dinámica espacial. Ser el Exégeta es a la vez mostrar el camino, conducir hasta la meta, asociando –como en el registro de *sēmaínein*– los gestos, las posturas, las palabras y las frases. Al Exégeta le corresponde mostrar también con las palabras, enunciar e instruir, por lo tanto también explicar, hacer comprender claramente, desarrollar, como harán a fines del siglo v los conocedores de Homero[267] o los expertos en dichos oraculares, ricos en «efectos de niebla»[268]. Sería insultar a Apolo el Oblicuo no considerarlo el mejor «exégeta» de sus oráculos más ambiguos y más sutilmente tejidos. Antes de hacerse su propio exégeta-intérprete, el dios de Delfos «guía» tanto como indica: él *exēgeîtai* para Orestes[269] como hace Prometeo con Ío cuando le pide al Titán que le «signifique», *sēmaínein* los sufrimientos y el exilio venideros[270]. El Apolo de Delfos, como exégeta autorizado, aparece por primera vez, en un decreto del siglo v, prescribiendo que se ofrezcan sacrificios a Apolo, que se había declarado proféticamente «guía del buen consejo», *exēgētḗs tôn agathôn*, para los atenienses[271]. Un «trono», un ceremonial muy cuidado, las modalidades de distribución de las partes de carne, señalan la instalación de un culto público en honor del Exégeta, en sentido estricto y pleno.

---

ARISTIDES, *Or.*, 27, 5, ed. Keil, texto que conocía perfectamente J. H. Oliver, y en el que el Apolo Exégeta es considerado en estrecha relación con el dios arquegeta.

267 Cfr. PLATÓN, *Cratilo*, 407b; *Ión*, 531a, con las observaciones de J. PÉPIN, «Terminologie exégétique...», cit., pp. 9-10.

268 Llamados *exēgētaí*: HERÓDOTO, I, 78. *Exēgeîsthai* con el sentido de «decir con todo detalle» (VII, 235), «relatar detalladamente» (IX, 73), «explicar» (y «mostrar», *epidiknynai*, III, 135), pero también de «hacer conocer» al introducir, como hace Melampo en nombre de Dioniso, el sacrificio y la procesión del falo (II, 49). Por último, el propio Heródoto anuncia que «por lo que respecta a los dioses», no está dispuesto a *exēgeîsthai*, «a decir con todo detalle», dejando aparte los nombres de las personas divinas (II, 3).

269 ESQUILO, *Euménides*, 595, 609. En los vv. 31-33, la Pitia, tras haber evocado a los peregrinos llegados a consultar al dios ese día, desea que se acerquen como debe ser, «en el orden indicado por el sorteo». Ella añade: «Yo profetizo como el dios tiene a bien dirigir (*hēgeîsthai*)».

270 ESQUILO, *Prometeo*, 683-684 (cfr. 622-623), con los análisis de S. SAÏD, *Sophiste et tyran*, cit., pp. 192-201, que entiende *exēgētḗs*, aplicado al profeta, en el sentido de «guía», y que ha llamado nuestra atención sobre los textos de Esquilo.

271 F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*, cit., n.° 8. Excelente análisis del asunto de los Exégetas en M. PIÉRART, *Platon et la cité grecque. Théorie et réalité dans la constitution des Lois*, Bruselas, 1974, pp. 327-351. Según la interpretación de J. SVENBRO, *Phrasikleia*, cit., pp. 130-136, incluso si Apolo «guía» los diferentes cantos (p. 132), estaría en la cabeza de los «lectores», de los «distribuidores orales»: es su voz la que haría resonar el *nómos*, que toma para Svenbro el lugar que le corresponde a *thesmós*, como ya hemos señalado. La referencia al Apolo «sonoro» de Georges Dumézil no refuerza una lectura que ve en los Exégetas «magistrados-lectores», cuya urgencia solamente habría experimentado una ciudad, por otra parte de forma muy tardía.

## *El Apolo de Platón, fundador de ciudades*

Platón, a comienzos del siglo IV, va a fijar su proyecto político de refundación de la ciudad entre la *República* y las *Leyes* alrededor del Exégeta y Fundador de Delfos. Los comentarios redactados por el filósofo ateniense ponen de manifiesto desde el interior las virtudes públicas del Guía, instalado en su santuario al mismo tiempo que las primeras comunidades políticas[272]. La función principal del dios de Delfos, según la *República*, es encargarse de «las más importantes, las más bellas, las más fundamentales disposiciones legislativas», es decir, «las que corresponden a las consagraciones-fundaciones *(hidrýseis)* de los santuarios *(hiéra)*, sacrificios *(thysíai)* y, en general, cultos *(therapeîai)*, ya sean a los dioses, daimones o héroes, así como a las tumbas de los muertos y los honores *(thêkai)* que hay que rendirles para que nos sean propicios. Puesto que todas estas cosas las ignoramos cuando fundamos una ciudad *(oikízein)*, y, si somos sabios, no escucharemos y no consultaremos *(khrêsthai)* a otro Guía *(Exēgētés)* que el Guía llamado ancestral *(Patrôios)*. Puesto que este dios Exégeta y Guía en semejantes materias, este dios establecido *(kathêsthai)* en el medio *(méson)* de la tierra en su ombligo *(omphalós)*, es el que guía *(exegeîsthai)* al género humano»[273]. En las *Leyes*[274], cuando se trata de hacer la lista de las fiestas y de establecer qué sacrificios y a qué divinidades sería mejor *(ámeinon kaí lôion)*[275] para la ciudad ofrecer, el legislador se dirigirá necesariamente a Delfos y a su oráculo. Ningún fundador, «ya cree una ciudad radicalmente nueva o reforme una antigua que haya degenerado», atentará o pretenderá modificar, por poco que sea, lo que es o haya sido establecido, consagrado, instituido y fundado por Delfos, por sus oráculos, según sus sugerencias[276]. En armonía con la función exegética de Apolo y el imperio de Delfos sobre la ciudad de las *Leyes*, Platón establecerá como regla en la comunidad ejemplar de los *Magnetes* que «hay que traer de Delfos prescripciones para todo culto y conformarse a ellas tras haber establecido exégetas para hacerlo»[277], exégetas humanos, «elegidos por el oráculo», *pythókhrēstoi* –como eran desde hace tiem-

[272] La entrada platónica en esta tradición de relatos pasa por los magnetes, que circulan entre Creta, Tesalia, Delfos y Asia Menor. Documentación e interpretaciones (sobre las que volveremos más adelante) en M. PIÉRART, *Platon et la cité grecque*, cit., pp. 2-13.

[273] *República*, IV, 427b-c. Sobre el epíteto *patrôios*, *lectio difficilior* en el texto, y el testimonio epigráfico (F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*, cit., n.º 14, l. 8-10), cfr. también M. PIÉRART, *Platon et la cité grecque*, cit., p. 348, n. 200.

[274] *Leyes*, VIII, 828a.

[275] Es la fórmula utilizada frecuentemente en las preguntas planteadas al oráculo.

[276] *Leyes*, V, 738b-d.

[277] *Leyes*, V, 759c-d, con los análisis de M. PIÉRART, *Platon et la cité grecque*, cit., pp. 342-344.

po los «fundadores» de las ciudades–, y que van a desempeñar el papel de «guías religiosos por delegación»[278]. El culto, su calendario, sus modalidades; las purificaciones más importantes, en caso de homicidio o suicidio; los rituales a seguir en los matrimonios y en los funerales: éstos son los grandes campos de competencia de los exégetas, legitimados por Apolo, en la ciudad de los filósofos. Históricamente hablando, la Atenas helenística y romana conocerá magistrados con el título de exégetas, uno de los cuales, elegido por el oráculo de Delfos entre el *génos* de los Eupátridas, está incluso atestiguado desde fines del siglo IV[279]. Si bien su función parece ser la de indicar *(exēgeîsthai)* los ritos a realizar[280], principalmente en caso de polución e impurezas, la magistratura de los exégetas, en Atenas, sigue siendo incomprensible en el momento en que Apolo se proclama a sí mismo Exégeta y Guía de buen consejo para todos los ciudadanos de Atenas[281].

En la configuración en la que el Exégeta aparece como la forma extrema del Fundador bajo la máscara del Arquegeta, Temis, entre la cuna y el trípode, asume una dimensión esencial del dios de Delfos y de su palabra oracular: no es ni una simple emanación de la Tierra ni un vago medio para garantizar la verdad de los oráculos[282]; ella representa plenamente en la morada de Apolo, del Apolo de Delfos, la doble orientación semántica que asocia lo que pertenece al orden de los cimientos, de las fundaciones, de los *themélia*, por una parte, y lo que es a la vez dicho y puesto sólidamente, los *thémistes* y los *thesmoí*, por otra. Temis no tiene actividad oracular autónoma, y los oráculos de la Tierra que los Modernos le adjudican alegremente, además de ser evanescentes, no son de ninguna ayuda para definir su modo de hablar y su lugar junto al dios de Delfos. La palabra marcada por Temis es categórica, es asertoria; su virtud es la de poner de manera creadora,

---

278 Según la fórmula de M. PIÉRART, *ibid.*, p. 348.

279 Cfr. *ibid.*, 339.

280 En [DEMÓSTENES], *Contra Evergo y Mnesíbulo*, 68-71, los exégetas «indican» *(exēgeîsthai)* los ritos que hay que realizar por la muerte de una liberta (citado por M. PIÉRART, *Platon et la cité grecque*, cit., p. 344, n. 179). Texto en el que J. SVENBRO, *Phrasikleia*, cit., p. 134, ve la prueba de que el exégeta *pronuncia* la fórmula adecuada.

281 Incluso si la mayor parte de los intérpretes, de L. Gernet a M. Piérart, están de acuerdo en ver aquí una transposición por parte de Platón de una institución ya ateniense (cfr. M. PIÉRART, cit., pp. 347-351).

282 Temis, figura de relleno para G. ROUX, *Delphes*, cit., pp. 45-46, y para L. R. FARNELL, *Greek Cult-States*, cit., t. III, p. 13, o figura «erudita» e «intercalada» para P. AMANDRY, *La Mantique apollinienne à Delphes*, cit., p. 203; «secundaria», «garantiza la veracidad de los oráculos», para P. CHANTRAINE, «Réflexions sur les noms des dieux», cit., p. 77. En su obra mencionada más de una vez, *Thémis*, cit., M. CORSANO pone en estrecha relación la «legislación oral» y la fortuna de Temis, condenada a decaer con el ascenso de la escritura (en particular, pp. 77-93), lo que nuestros análisis de *thesmós* parece que no confirman.

de fundar siempre de forma duradera. Ella encarna en el santuario de Delfos a «la *thémis* de lo que será, *thémis tôn mellóntōn*»[283], según la fórmula de Aristonoo en su peán tan teológico, escrito en honor de Apolo. Ella explica, por lo tanto, lo que será «según lo que es»[284], dejando a Apolo cuando «emite sus oráculos», cuando *themisteúei*, la preocupación de abrir el espacio, de indicar el recorrido, de dejar oír el camino a recorrer. Sin duda, Apolo puede inscribir lo que será en la ontología del presente, pero le gusta también hacer saber que domina el fin y el comienzo y que, conociendo la multiplicidad de los caminos posibles, es también el dios que se complace en llevar de un punto a otro. Su recorrido inicial, de Delos a Delfos, no se desarrolla en el interior del mundo de Temis: el joven dios que reclama con seguridad el arco y la lira antes de dar sus primeros pasos, tiene voluntad de fundar personalmente el santuario oracular del que brotará la palabra creadora, la que autoriza la fundación creadora y duradera, ya sea un altar o un ritual, un templo o una comunidad política, sin renunciar nunca a los recorridos en el espacio así como en el tiempo, puesto que Apolo es el único que conoce también la precariedad de lo que está tan sólidamente fundado y creado.

---

283 Aristonoo, *Peán para Apolo*, l. 13-14.

284 Fórmula que corresponde a J.-P. Vernant, en M. Detienne y J.-P. Vernant, *Les Ruses de l'intelligence*, cit., p. 105, que concede a Temis el patrocinio de los «oráculos de la tierra», frente a la «adivinación por el agua», presidida por Metis, lo que hemos matizado anteriormente.

7

# EL ARQUITECTO DE LO PURO Y LO IMPURO

«Haced un altar, construidlo en la orilla»[1]: son las primeras palabras de Apolo hacia los marinos de Cnoso, todavía bajo la impresión del rapto realizado por el dios, surgido en forma de delfín que se metamorfosea en un joven resplandeciente como un astro. Los sacrificios no pueden esperar. La mesa ya está puesta y el cuchillo se impacienta. Los ritualistas venidos de Creta aprenderán primero la técnica sacrificial ofreciendo a la llama del altar una ofrenda de «blancas harinas»[2]. Cereales puros, en primer lugar, para instituir en el campo del primer santuario apolíneo el polo de los sacrificios no sangrientos, el que va a imponerse en Delos en el altar consagrado a Apolo *Genétōr* y a su horror pitagórico ante las víctimas animales y la sangre derramada[3]. Antes incluso de haber revelado a sus huéspedes lo que les espera, el dios, como una exhalación, ha recorrido lo que se convierte en vía sagrada, entre una doble fila de trípodes, levantando a su paso el rumor agudo de los gritos que saludan la cercanía de los sacrificios y las degollaciones por cientos[4]. Los caminos del cuchillo están abiertos[5] y no van a dejar de entrecruzar los caminos de la palabra y los trazados de los fundadores humanos desde el ancho umbral del «templo magnífico».

El dios que se complace en hacer desfilar las hecatombes perfectas hace el papel de ritualista sabio entre los Olímpicos, y las ciudades

---

1 *Himno homérico a Apolo*, 490-492. Cfr. cap. I, p. 41.

2 *Himno homérico a Apolo*: *álphita leukà thúein*, 491.

3 Cfr. cap. I, p. 42.

4 Cfr. cap. I, p. 42.

5 Pensando en el análisis de Ch. MALAMOUD titulado «Les chemins du couteau. Remarques sur les découpages dans le sacrifice védique», reimpreso en *Cuire le monde*, cit., pp. 211-224.

griegas se vuelven hacia él cuando se trata de saber qué sacrificios es conveniente ofrecer y a qué potencias hay que atribuirlos[6]. Al invitar a sus ministros a sostener firmemente con la mano derecha el machete sacrificial, la *mákhaira*, el nuevo ocupante de Delfos los urge a hacer brotar sin tregua la sangre de las gargantas de las víctimas, desvelando de repente en este lugar de palabra profética su voracidad y su violencia, su deseo de sangre y de carnes grasas, su cruel gusto por degollar y matar. Entre Aquiles y Ulises, entre la obertura de la *Ilíada* y el final de la *Odisea*, Homero ha otorgado a Apolo un lugar de honor: el dios arquero que viene en persona, semejante a la noche, y mata mulas, perros y hombres a centenares, precede al experto en ceremoniales, al Olímpico de olfato exigente, al joven dandi que se complace en oír los hermosos peanes en honor de su mesa. Cuando llega la hora de los pretendientes, en el crepúsculo de la *Odisea*, Ulises, que ha recibido al comienzo de la *Ilíada* el encargo de llevar al Apolo de Crisa la hecatombe expiatoria, invita al dios del arco a presidir «la comida de la tarde» que desea servir a los compañeros de Antínoo, al terrible son que brota del arco apolíneo[7]. Como eco de la «fiesta pura» de la que se han excluido los pretendientes que han olvidado la mesa de los dioses y las leyes de la hospitalidad, el dios invocado por Ulises pero también por Penélope se deleita con el espectáculo de la mesa volcada, las carnes manchadas de sangre y el insolente Antínoo degollado por la flecha que inaugura la espléndida hecatombe, en este día grato al corazón de Apolo. Igual que los sacrificios puros se yuxtaponen a los altares de sangre y cenizas, la muerte violenta de los pretendientes alterna con el degüello santificado de animales sin mancha. Es en Delfos, en su santuario predilecto, donde el dios de los matarifes y los sacrificadores manifiesta las exigencias más excéntricas: hay que reservar una víctima para la mesa, la mesa que está junto al altar, y, sobre todo, es conveniente no olvidar la parte del cuchillo, el cuchillo de degollar «en persona».

### *Una víctima para mi mesa*

Igual que los espetones, el caldero o el aguamanil, la mesa forma parte del mobiliario sacrificial. Mientras que el altar rociado con la sangre de las víctimas es el soporte fijo del fuego, la mesa puede ser móvil y oscilar así entre los dioses y los mortales[8]. En Dreros, ciudad

---

[6] Cfr. cap. VI, p. 193-194.

[7] Cfr. cap. II, p. 65-66.

[8] Trabajos de D. GILL, «*Trapezômata*: A Neglected Aspect of Greek sacrifice», *Harvard Theological Review* 67 (1974), pp. 117-137; *Greek Cult Tables*, Garland Publishing, Nueva York y Londres, 1991. Añádanse los materiales epigráficos de Panamara, analiza-

de Creta rica en inscripciones políticas de los siglos VII y VI, el santuario arcaico de Apolo, descubierto en 1935, muestra una mesa de ofrendas de piedra ante el altar lleno de cuernos de cabra y rematado por las tres estatuillas de bronce, finamente cinceladas, es decir, la tríada Apolo, Ártemis y Leto[9]. En las imágenes atenienses que ponen en escena el espacio sacrificial, la mesa es normalmente móvil, plegable y de metal[10]. Polivalente, recibe las carnes a trocear y a repartir; puede estar cargada de pasteles y trozos de carne; es en una mesa de piedra, por el contrario, donde Hermes, inventando o reinventando el sacrificio, deposita doce porciones de carne destinadas a los dioses[11], mientras que en Eritras, donde Apolo está estrechamente asociado a Asclepio, cada vez que se ofrece una víctima animal a uno de ellos, el otro debe recibir partes de la carne y de las brochetas en su mesa[12]. Parte del dios, parte del sacerdote, cuando no parte de los hombres, puesto que, si bien la mesa habitualmente parece puesta en honor de una potencia divina[13], no está en absoluto excluida de acontecimientos familiares, ni de repartos hospitalarios en los que los dioses inter-

por P. ROUSSEL, «Les mystères de Panamara», *BCH* (1927), pp. 123-127, y algunas observaciones sobre «las mesas del dios» en A. LAUMONIER, *Les Cultes indigènes en Carie*, París, 1958, pp. 245-246; 258; 272-273 y 314-315. La mesa del espacio sacrificial plantea directamente el problema de la alimentación de los dioses y el de la complejidad de las relaciones entre hombres y dioses, problema ignorado por el modelo estrictamente «prometeico» que las investigaciones de J.-P. Vernant han transformado en paradigma «griego». Cfr. los análisis críticos de G. SISSA, «Le bon appétit», *Modern Language Notes* 106, 4 (1991), pp. 751-764, así como mis observaciones sobre las incertidumbres de la mesa, «La table de Lycaon», *Modern Language Notes*, *ibid.*, pp. 742-750, realizadas con el mismo espíritu de revisión introducido por Giulia Sissa en el momento de *La Vie quotidienne des dieux grecs*, cit.

[9] Sp. MARINATOS, «Le temple et les statuettes archaïques en bronze de Dréros», cit., pp. 1-12. Cfr. también la mesa de ofrendas en el santuario de Apolo y Ártemis en Kalapodi-Hyampolis, con máscara femenina de terracota y una estatuilla de *koûros*, empotrada en la mesa (entre 480 y 450). Cfr. Cl. ROLLEY, *Les Bronzes grecs*, París, 1983, p. 24.

[10] J.-L. DURAND, «Images pour un autel», cit., pp. 45-51, en la línea de sus investigaciones de *Sacrifice et labour en Grèce ancienne*, cit. Si «las imágenes no representan nada, estrictamente hablando», y si —es la hipótesis de J.-L. Durand— «revelan [...] los valores simbólicos sobre los que opera la cultura griega», quizás la confrontación con los reglamentos sacrificiales, analizados por David Gill, permitiese entrever el sistema ritual desde el interior y circunscribir mejor las representaciones culturales de los griegos marcadas por las prácticas del sacrificio.

[11] *Himno homérico a Hermes*, 124-125.

[12] F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées d'Asie Mineure*, cit., n.° 24, l. 13-25. Distinción entre «brochetas» y «carnes» que corresponde al doble círculo del sacrificio, evidenciado con ocasión del Dioniso órfico y la carne cocida asada (1974) en M. DETIENNE, *Dionysos mis à mort*, cit., pp. 174-179.

[13] Se puede depositar en ella el «muslo derecho» y las «vísceras», *splánkhna*, tanto para el dios como para sus servidores humanos, como en la ley sagrada de Pérgamo publicada por M. WÖRRLE, «Die *lex sacra* von der Hallenstrasse», en Chr. HABICHT, *Altertümer von Pergamon, VIII, 3, Die Inschriften des Asklepieions*, Berlín, 1959, n.° 161, pp. 167-190 (indicación de las l. 7-8). Cfr. también D. GILL, *Greek Cult Tables*, cit., pp. 12-19.

cambian con los hombres la calidad de huéspedes[14]. En los reglamentos cultuales, normalmente el reparto es de rigor, y tanto más apreciado cuando los sacrificantes o los ministros no son olvidados. Cuando un dios hace saber que desea reservarse sólo para sí a la víctima o la porción de víctima destinada a la mesa, es una sorpresa. En Delfos, la cuenta de gastos de los consultantes del oráculo es pesada: pago del *pélanos*, tasa llamada «la torta», variable según que se trate de asuntos públicos o privados; sacrificio llamado de consulta para saber si ese día el dios está dispuesto a responder: una cabra, un animal puro, libre de toda tara, «sano de cuerpo y alma», una víctima sacrificada y consumida por completo[15]. Por último, según varios documentos reunidos por Georges Roux[16], el que quiera entrar en el santuario para interrogar al dios, una vez obtenida su aprobación, debe, al penetrar en el *mégaron*, allí donde se encuentran los altares de Poseidón y Hestia, depositar sobre la «mesa sagrada» de Apolo una víctima o los muslos de una víctima, llamada «del oráculo» *(khrēstérion)*[17]. También en el calendario de fiestas y sacrificios celebrados en Atenas por los sacerdotes de Eleusis, llegados «a la ciudad» el 7 del mes de *Pyanepsión*, en octubre-noviembre, está previsto ofrecer al Apolo Pitio «un corderillo recién nacido y los artículos necesarios para poner *(kosmēsai)* la mesa en honor del dios»[18]. El joven Ión, en esta ocasión al pie del Parnaso, se apresura a recordar la costumbre a las jóvenes de Atenas del séquito de Creusa[19], y cuando Delfos establece un acuerdo con una ciudad deseosa de consultar al oráculo de forma regular, especifica cuidadosamente que la víctima consagrada al dios «en la mesa sagrada» será un animal de primera calidad, acompañado de las ofrendas tradicionales[20].

El Apolo de los jóvenes matarifes que se observa en Pila, tan aficionado a los vapores de las carnes grasas, aparece aquí como *gourmet*, pero duplicado por un tragón tan voraz que no invita a nadie a su mesa. Dios glotón cuya avidez en su santuario de Delfos se hizo

---

[14] En la serie de inscripciones descubiertas en el santuario de Zeus Panamaro, en Panamara, los comensales a los que se ha prometido «igual honor», *trápeza isótimos*, son invitados a la «mesa del dios», en su morada: P. Roussel, «Les mystères de Panamara», cit., pp. 123-137. En las Teoxenias es donde aparece más claramente la ambivalencia de la mesa a la que están invitados los dioses «residentes en persona en las ciudades», que a su vez invitan a los hombres a recibir una parte de la mesa puesta en su honor. Cfr. L. Bruit, «Sacrifices à Delphes», cit., pp. 339-367, en especial pp. 363-367.

[15] Cfr. el excelente capítulo de G. Roux, «Les préliminaires de la consultation», en *Delphes*, cit., pp. 71-89.

[16] Demostración detallada por G. Roux, «À propos d'un livre nouveau», cit., pp. 562-573. Reimpreso parcialmente en G. Roux, *Delphes*, cit., pp. 86-88.

[17] Según el testimonio del acuerdo de Delfos con Skiatos (siglo IV a.C.): F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*, cit., n.º 41, l. 22.

[18] Según la traducción de G. Roux, «À propos d'un livre nouveau», cit., p. 572.

[19] Eurípides, *Ión*, 226-229. Cfr. G. Roux, *Delphes*, cit., pp. 86-87.

[20] Cfr. G. Roux, *ibid.*, p. 87.

legendaria. Los proverbios surgen por todas partes, incluso en las *Cuestiones conviviales* reunidas por Plutarco: «Quien ofrece un sacrificio en Delfos, puede estar seguro de que no comerá carne»[21]; o bien «¿Quieres hacerte vegetariano? ¡Vete a sacrificar en Delfos!»; o al contrario: «Si ofreces un sacrificio en Delfos, piensa en comprarte una tajada de carne»[22]. Es la propia representación del sacrificio como reparto igualitario la que parece descomponerse entre la mesa y los altares de Apolo délfio. El gesto inaugural del señor del lugar dirigiéndose a sus ministros parece haber exacerbado la instrumentalidad sacrificial: tras la mesa, el cuchillo reclama su parte. Y es que el cuchillo délfico[23] no es un cuchillo como los demás, cuya cualidad principal sigue siendo la discreción, cuando no la invisibilidad, al menos en las proximidades del altar y en el recinto de los santuarios. En efecto, el cuchillo del sacrificio, la *mákhaira*, se mantiene oculto bajo los granos, en el hueco de la cesta y de sus cintas que lleva el oficiante llamado «canéforo» sobre el antebrazo izquierdo[24]. Escondida en la cesta, la afilada hoja espera a que el sacrificador la empuñe en el momento en que la víctima, rociada de agua pura y de una lluvia de grano, manifiesta su satisfacción sacudiendo la cabeza de izquierda a derecha[25]. Esto no quiere decir que el silencio más completo rodee al cuchillo sacrificial: en los inventarios de santuarios, entre los utensilios necesarios para los altares, al lado de los espetones y los ganchos para carne, se enumeran los pesados estuches cargados de hojas para desollar, cortar y descuartizar con el mismo cuidado que las mesas, los vasos y el indispensable barreño para la sangre[26]. Los poderosos

---

[21] PLUTARCO, *Cuestiones conviviales*, VII, 3, p. 709a.

[22] E. LEUTSCH y F. G. SCHNEIDEWIN, *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, t. I, [Gotinga, 1839], reimp. Hildesheim, 1965, p. 393, 11-14.

[23] Datos reunidos desde hace tiempo, de C. GOETTLING, *Commentario de Machaera Delphica quae est apud Aristotelem*, Jena, 1856 (cuya fotocopia me proporcionó F. Hartog), a L. BODSON, «Le coutelas delphique ou l'imprévisible renommée», *Museum Philologicum Londinense* 3 (1978), pp. 25-43, que toma valientemente partido por los pobres sacerdotes de Delfos, obligados a defender su prebenda contra los «peregrinos [...] indóciles», y frecuentemente decididos a robar al dios, cuando no a perjudicar a los autóctonos. Despliegue de buenos sentimientos que rivaliza con las declaraciones de J. Defradas sobre la muerte de Neoptólemo «como ejemplo». Para otros aspectos de la *mákhaira*, entre la guerra y el sacrificio, cfr. R. P. MARTIN (*Healing, Sacrifice and Battle. Amechania and Related Concepts in Early Greek Poetry*, Innsbruck, 1983, pp. 85-93), cuyas sugerencias realizadas a partir de la identificación de una misma raíz (*makh-*) para «curar» (cfr. el héroe cuidador, *Makhâon*) y «guerrear» (*mákhesthai*) no vamos a considerar.

[24] Cfr. ARISTÓFANES, *Paz*, 948 (con los escolios), y J. SCHELP, *Das Kanoûn. Der griechische Opferkorb*, Wurtzburg, 1975, pp. 23-25, así como M. DETIENNE, J.-P. VERNANT *et al.*, *La Cuisine du sacrifice*, cit., *passim*, *s.v.* cesta, cuchillo.

[25] Cfr. *La Cuisine du sacrifice...*, cit., pp. 17-18.

[26] Por ejemplo, D. PEPPAS-DELMOUSOU, «Autour des inventaires de Braurôn», en D. KNOEPFLER (ed.), *Comptes et inventaires dans la cité grecque*, París, 1988, pp. 336-337; L. ROBERT, «Sur un Apollon oraculaire de Chypre», cit., p. 343, fig. 1.

ministros de Apolo en su templo-cocina de Pila aparecen representados con el cuchillo en la cintura, en su vaina, y listos para prestar los servicios que esperan los adivinos: matarifes reunidos alrededor de un dios «chisporroteante», por no decir «oliendo a grasa quemada»[27]. Asimismo, en la arcilla de los vasos pintados que representan prácticas sacrificales, incluidas las de banquete que alternan con las escenas de procesiones hacia el altar (como un después que responde a un antes), los portadores del machete aparecen aquí y allá, ya sea afilando las hojas, o cortando y repartiendo[28], y a veces apuntando con el cuchillo al cuello de la víctima cuya sangre ha marcado ya el altar con sus salpicaduras, repetidas y regulares[29]. La violencia en acto puede estar sugerida en ciertas representaciones[30], pero no supone negar la discreción del cuchillo en los modales sacrificiales entre el altar y la mesa.

Poner el cuchillo por delante, reclamar una parte de sacrificio para el degollador es totalmente insólito. El único cuchillo que hace que se hable de él, y con una insistencia que aún está por descubrir, es el de Delfos. Los proverbios indican claramente la singularidad del «cuchillo apolíneo» *(delphikê mákhaira)*: «Se dice de las personas ávidas de ganancias y que eligen sacar partido de todo, exactamente como los delfios que tomaban una parte de las víctimas sagradas y se reservaban otra *para el cuchillo*»[31]. Junto a la mesa del dios, los delfios entran en escena: una parte para ellos, y otra más para la *mákhaira*. Un cuchillo carnívoro es mucho más inquietante que una mesa hambrienta, puesto que, en el imaginario griego, evoca la mandíbula del lobo, ese feroz depredador que ronda entre festines y banquetes, y que nunca consigue convertirse en un comensal honrado, cualquiera que sea su habilidad para cortar partes iguales[32]. Un cuchillo que se pone

---

27 Algunas de estas estatuas son «visibles» en O. MASSON, *op. cit.*, pp. 17-18, figs. 13-14.

28 Escenas analizadas en particular por J.-L. DURAND, «Bêtes grecques», en *La Cuisine du sacrifice*, cit., pp. 133-157 (en especial, pp. 136-139).

29 Por ejemplo, en la hermosa ánfora de Viterbo descubierta y publicada por J.-L. DURAND, «Con il bue a spalla», *Bolletino d'arte* 29 (1985), pp. 5-16. Para un corpus de las imágenes sacrificiales, cfr. E. T. VAN STRATEN, *Hiera Kala. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*, Leiden, 1995, que procede frecuentemente «a ras de vasos», cuyo estilo se percibirá en el capítulo «The Killing», pp. 103-114.

30 Quizá en un campo en que tantas imágenes, como por otra parte textos etnográficos, surgen cada año, esta fórmula es preferible a «nunca la sangre se ha representado brotando del cuello de la víctima» (animal), salida de la pluma de J.-P. VERNANT, «Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la *thusía* grecque», en J. RUDHARDT y O. REVERDIN (eds.), *Le Sacrifice dans l'antiquité*, Vandoeuvres y Ginebra, 1981, p. 7, antes que J.-L. Durand, con la duda del «jamás», haya publicado el vaso de Viterbo donde «el gesto que abre el paso de la muerte en la garganta de los animales» (cfr. J.-L. DURAND, en *La Cuisine du sacrifice*, cit., p. 138) está clarísimamente representado.

31 E. LEUTSCH y F. G. SCHNEIDEWIN, *Corpus Paroemiographorum...*, cit., I, p. 393, 7-10; p. 155, 13.

32 Cfr. M. DETIENNE y J. SVENBRO, «Les loups au festin ou la cité impossible», en *La Cuisine du sacrifice*, cit., pp. 215-237 (en especial, p. 224).

en la mesa en lugar de volver a su estuche merece tanto más atención cuanto que está rodeado de ministros formados para elogiar su apetito por el dios que los ha investido con su confianza. A este elogio de la herramienta de degollar en el contexto apolíneo responde de forma constrastada la censura, incluso la condena, de un cuchillo en un asunto de asesinato cuyos efectos catastróficos invitan a consultar urgentemente a Delfos y la Pitia.

## *El asesinato de un buey: ¿qué opina la Pitia?*

El asunto del cuchillo aparece en una serie de relatos escritos por dos filósofos que se preguntan sobre la naturaleza del sacrificio, uno, Teofrasto, en el siglo IV a.C., y el otro, Porfirio, que escribe en la segunda mitad del siglo III su gran obra antropológica titulada *De la abstinencia*[33]. ¿Hay que comer carne o no? ¿Cómo aparecieron los primeros sacrificios sangrientos? ¿Cuál es la posición del ser humano en la cadena de los seres vivos? Preguntas que, desde el siglo VI a.C., la filosofía desea plantear a la ciudad y a sus prácticas alimenticias, ya sea en el espacio público o desde los medios filosófico-religiosos de los discípulos de Pitágoras o incluso de aquéllos que se llaman «órficos»[34]. Los primeros animales emblemáticos de las ofrendas sacrificiales aparecen en primer lugar como víctimas de accidentes o errores. Un cerdo, golpeado involuntariamente, entrega el alma; un buey, verdaderamente torpe, provoca la cólera de su amo, que lo abate de un hachazo. En cada ocasión se consulta el oráculo de Delfos: ¿es legítimo? ¿Es justo? ¿Qué hacer?[35] La Pitia interviene con mayor amplitud respecto a las consecuencias y a los efectos rituales, con ocasión de la muerte de un buey de labor. El «asesinato del buey», teatralizado en la fiesta de las Bufonias[36], va a estar en el centro político y religioso

---

[33] Los mejores trabajos son los de J. BOUFFARTIGUE y M. PATILLON, coeditores de PORFIRIO, *De l'abstinence*, I-III, ed. cit., cap. III, n. 11, p. 262. El libro IV y último fue publicado y anotado por M. PATILLON, A. Ph. SEGONDS y L. BRISSON (París, 1995).

[34] Entre 1968 y 1971, este fue el objeto de nuestras primeras investigaciones sobre el sacrificio, las prácticas alimenticias y las formas de transgresión de lo que aparece como el sistema dominante de las prácticas político-religiosas: «La cuisine de Pythagore», *Archives de sociologie des religions* 29 (1970), pp. 141-162. Cfr. luego *Les Jardins d'Adonis, op. cit.; Dionysos mis à mort*, cit., etcétera.

[35] PORFIRIO, *De la abstinencia*, II, 9, 1-3 (siguiendo a Teofrasto, sin duda; cfr. II, pp. 21-22).

[36] Ritual que nuestras investigaciones sobre el estatuto del buey de labor en las tradiciones pitagóticas nos habían llevado a interpretar no hace mucho, es decir, entre 1968 y 1971, sobre el horizonte que esbozamos más adelante (cfr. *Les Jardins d'Adonis*, cit., pp. 105-107). Pero son los análisis de J.-L. DURAND los que han explorado de la forma más sutil las Bufonias, primero en «Le corps du délit», *Communications* 26 (1977), pp. 46-61, y luego en su tesis *Sacrifice et labour en Grèce ancienne*, cit. (tesis a la que pusimos un

de la ciudad ateniense: su ceremonial, esbozado por el dios de Delfos, va a definir los gestos adecuados del sacrificio sangriento y a dar testimonio de la angustia experimentada en la Atenas arcaica ante la sangre derramada.

En los tiempos antiguos[37], los hombres ofrecían a los dioses, les «sacrificaban», los productos de sus cosechas. Durante una ceremonia colectiva que tuvo lugar en Atenas, un tal Sopatro, «que no era del país pero que cultivaba la tierra en el Ática», había depositado en la mesa, para los dioses, cereales y pasteles. Un buey que volvía del trabajo los encontró apetitosos, se comió una parte y estropeó el resto. Violentamente encolerizado, Sopatro tomó un hacha afilada que estaba al alcance de su mano, golpeó al animal y lo mató. Repuesto de su cólera, el hombre toma conciencia del acto que acaba de cometer: da sepultura al buey y parte al exilio; «huye a Creta, como un hombre que se siente culpable de impiedad». Pero la tierra reacciona violentamente: gran sequía y terrible escasez de cosechas. Una delegación «común» decide consultar a Apolo. La Pitia responde asegurando que el «exiliado de Creta pondría fin a todo esto, y que, si castigasen al asesino, si volviesen a poner en pie al muerto en el interior del mismo sacrificio en el que perdió la vida, las cosas irían mejor para ellos, a condición de consumir al muerto y no tener escrúpulos»[38]. Sopatro, el responsable del asunto, es encontrado. Pronto se le convence de que su estado de impiedad cesará «si todo el mundo actúa colectivamente como él»[39]. Es necesario que el buey sea abatido «por la ciudad» *(pólis)*. Ante el apuro de los demás, Sopatro se ofrece a hacerlo, a condición de que se le otorgue el derecho de ciudadanía y que «se ponga el asesinato en común» *(koinōneîn toû phónou)*[40]. Se cierra el acuerdo y, de regreso a Atenas, los ciudadanos organizan la práctica sacrificial en todos sus detalles. Como portadoras de agua se escoge a muchachas: ellas llevan el agua para afilar el hacha y el cuchillo. Una vez afilados los instrumentos, un ciudadano alarga el hacha, un segundo golpea al buey y un tercero lo degüella. Otros se apresuran a desollarlo, cortarlo en trozos, y «todo el mundo lo prueba»[41]. Después, la piel del buey se cose, se rellena de heno, se pone en pie con el aspecto de un animal vivo y, para terminar, es uncido al arado como si el buey comenzase su jornada de trabajo. Tercer momento del ritual: jui-

---

prefacio, ligeramente truncado por el director de la École de Rome, al que sorprendía, parece, una obertura poco académica).

[37] PORFIRIO, *De la abstinencia*, II, 29, 19-31, 24, cuyo texto «teofrástico» glosamos (cfr. TEOFRASTO, *Peri Eusebeias*, fr. 18, ed. W. Pötscher).

[38] *Ibid.*, II, 29, 3.

[39] *Ibid.*, II, 29, 4.

[40] *Ibid.*, II, 29, 5.

[41] *Ibid.*, II, 30, 1: *geúesthai*.

cio del asesino. Son citados como comparecientes «con el fin de justificarse» todos los que han tomado parte *(koinōneîn)* en la operación[42]. Primero las que llevan el agua: ellas acusan a los afiladores; éstos señalan al que alargó el hacha; a su vez, éste señala con el dedo al hombre que degolló al animal; y, por último, el que empuñó el cuchillo acusa al instrumento. Como la herramienta permanece en silencio, «áfona», es acusada de asesinato[43]. Últimas precisiones, introducidas durante la fiesta de las Dipolias cuando el buey es sacrificado a Zeus *Polieús*, el dios de la ciudad: los descendientes del hombre que había degollado al buey se llaman *Daitroí*[44], los que reparten, a causa del festín que siguió al reparto de la carne en porciones seguramente iguales. «Una vez que hubieron rellenado la piel del buey y comparecido en el juicio, lanzan el cuchillo al mar.»[45]

Acusado públicamente de asesinato o exiliado para siempre, el degollador es solemnemente condenado en el asunto del buey arador por la voz autorizada de Delfos al dar a conocer el ritual llamado «el asesinato del buey». En el principio, se derrama sangre; se comete un acto percibido como «impío». La Tierra es la primera que hace saber que existe una mancha[46], y grave: una polución que provoca una plaga, *loimós*, la esterilidad del suelo que ya no produce frutos ni cereales. Azote del hambre, *loimós*, y promesa de muerte. Es Apolo el que da nombre a lo que pasa: la palabra oracular, al llamar «asesino» al responsable del accidente, abre el camino a las operaciones que se requieren para «poner la muerte en común», como dice el exiliado a su retorno de Creta[47], para el ritual que pone en escena el ceremonial del juicio que convoca a todos los actores del drama hasta el descubrimiento del verdadero culpable, llamado Degollador, *Mákhaira*. Los Antiguos, es decir, Teofrasto seguido por Porfirio, han hecho de este relato complejo que se presenta bajo el signo de «Asesinato del buey», Bufonia, una lectura en clave de asesinato[48] que invita a descubrir el

---

42 *Ibid.*, II, 30, 3.

43 *Ibid.*

44 *Ibid.*, II, 30, 5.

45 *Ibid.*

46 De un sentimiento vago de impiedad *(asébeia)* experimentado por Sopatro una vez recuperado de su cólera, se pasa al estado de mancha: *enagḗs*, «estar en la suciedad», como está un homicida (cfr. PORFIRIO, *De la abstinencia*, II, 29, 4).

47 *Ibid.*, II, 29, 3: *phoneús*. En 29, 5, reaparece *phónos*: «poner la muerte en común».

48 En su ensayo «Sacrifices à Delphes», cit., L. BRUIT insiste en la exactitud del sentido que da Teofrasto al ritual de las Bufonias. Mientras que J.-P. VERNANT («Théorie générale du sacrifice...», cit., p. 16) elige mostrar que hay «contradicción» entre el sentido del relato y la «lección» que saca Teofrasto. Al escribir un prefacio para el libro de J.-L. DURAND, en 1986, hemos reaccionado, incluso enérgicamente, contra el hecho de que el autor de *Sacrifice et labour* haya borrado el contexto que recordamos de nuevo aquí. Ya en 1982, siguiendo las huellas de los «Bouchers d'Apollon», habíamos encontrado el dios impuro que esbozamos ese mismo año (cfr. «L'Apollon meurtrier et les crimes de sang»,

contexto político-religioso de esta reflexión teatralizada que a veces evoca vivamente el Lamento por el alma del buey del Irán zoroástrico[49]. Probablemente es a fines del siglo VI a.C. cuando los medios filosófico-religiosos, en particular los órficos y los discípulos de Pitágoras, desarrollan una reflexión angustiada alrededor de la sangre derramada, de las prácticas alimenticias de la ciudad y de las graves interferencias entre el asesinato y el sacrificio. Reflexión que quizá no deja de tener relación con la instauración de los nuevos tribunales de sangre y las primeras definiciones jurídicas del homicida y de su estatuto dentro de la ciudad. En el imaginario de los pitagóricos, la muerte del buey, y especialmente del buey de labor, condensa el máximo de la inquietud que provoca la percepción de afinidad entre el sacrificio y el homicidio. El buey, por su estatuto de trabajador de la tierra, pertenece a la humanidad sin dejar de formar parte de la animalidad: arador, es de todos los seres vivos (*tà zôa*, como dicen los griegos) el más cercano compañero del hombre, al que ni siquiera los menos estrictos, los menos renunciantes de los pitagóricos, no quieren bajo ningún concepto sacrificar ni comer. Al afirmar que el ritual del «asesinato del buey» significa que los hombres en el sacrificio manchan los altares de los dioses con el asesinato, Teofrasto y Porfirio nos indican el sentido arqueológico y contextual de la fiesta imaginada por los atenienses, entre la Acrópolis y el pritaneo, ese elevado lugar político y religioso donde tiene su sede un tribunal de sangre, donde residen los primeros magistrados y donde se practica también la comensalidad política y sacrificial.

Pero no hay una razón de peso para creer que los griegos, indígenas respetados, sean los únicos competentes para decir algo sobre sus discursos o sus prácticas. Nada nos obliga a pensar que los modelos «hechos en casa» estén autorizados a enunciar *el* sentido verdadero. Los relatos alrededor del buey muerto pueden leerse en clave de asesinato, con Teofrasto, y en clave de festín y de banquete, sin Porfirio ni Teofrasto. Si la Pitia apunta al asesinato bajo el accidente, también es ella la que aconseja volver a poner en pie al muerto, lo más de prisa posible, y consumir a la víctima «sin tener escrúpulos»[50]. Así lo entienden los miembros de una comunidad que ya empieza a tomar forma, y tan deprisa que, en el sacrificio que establece el ritual en la Acrópolis de Atenas, los descendientes del hombre que degüella –el mismo que ante el tribunal señala al cuchillo como responsable– se

---

*Quaderni urbinati di cultura classica*, 1986, pp. 7-17) sin sospechar por qué vías nos iba a llevar ese dios, mucho más allá incluso de *Tracés de fondation*, M. DETIENNE (ed.), cit., pp. 301-311.

[49] Cfr. *Les Jardins d'Adonis*, cit., pp. 71-113 («Le boeuf aux aromates»), así como *Dionysos mis à mort*, cit., pp. 163-217 («Dionysos orphique et le bouilli rôti», 1974).

[50] PORFIRIO, *De la abstinencia*, II, 29, 3.

denominan «los que reparten», *Daitroí*. Los maestros del banquete –incluso compareciendo en juicio con los demás oficiantes–, esos lúdicos magistrados, devuelven a las sombras a los sacrificadores-matarifes que se afanan normalmente alrededor de los altares en ejercicio, y no sólo en el entorno de un dios como el Apolo de Pila, en Chipre. La condena del instrumento criminal va acompañada de la desaparición de toda huella de colusión entre los que comen y los que matan. Delfos es su garantía: el buey, incluso si es de labor, es bueno para comer en las mesas y cerca de los altares entre ciudadanos comensales. El asesinato en común desaparece tras la comensalidad de la ciudad en el banquete. En esta segunda lectura en clave de festín, el cuchillo se lanza al mar, se relega a «otro lugar» lejano[51] mediante un gesto de ocultación que retomará, bajo una forma atenuada, la costumbre de esconder el instrumento de degollar bajo los cereales que llenan la cesta sacrificial.

## *La fundación de Troya y la parte del cuchillo*

Sea cual sea la lectura del ritual del asesinato del buey, es el cuchillo el que aparece, en última instancia, como el agente de lo que puede haber de asesinato en el acto sacrificial. Delfos y Apolo son los primeros en ser advertidos de ello. Reclamar una parte de la carne para el cuchillo y hacer su elogio en la propia mesa del señor del oráculo délfico adquiere entonces un gran significado. No es un accidente ni un lapsus: los sacerdotes de Delfos siempre han hecho un lugar, e incluso un lugar de honor, al machete. Hacen mucho más: reconocen al Degollador como uno de los suyos, y con una serenidad tanto mayor cuanto que Apolo, de nuevo, los entusiasma con el mismo grácil paso de su alegre entrada en Delfos. El Hombre del Cuchillo merodea por los alrededores de los ardientes altares del templo, con una silueta tan parecida al Señor de Delfos que casi se confunden, como sucede en la historia trágica de Neoptólemo, el hijo de Aquiles, nacido en Esciros y que lleva en su nombre, como un blasón, el fuego de una nueva guerra, la de Troya[52].

---

[51] Más que a un no-lugar (como sugiere J.-L. DURAND, «Le corps du délit», cit., p. 60), el mar al que es expulsado el cuchillo parece hacer eco al exilio en Creta de Sopatro cuando no sabe todavía que es un verdadero «asesino».

[52] Datos muy completos en M. DELCOURT, *Phyrrhos et Phyrra. Recherches sur les valeurs du feu dans les légendes helléniques (Bibliothèque de la faculté de philosophie et lettres de l'université de Liège, 174)*, París y Lieja, 1965, pp. 31-53, cuya interpretación privilegia la figura ambivalente del «Pelirrojo» en Neoptólemo-Pirro. En la misma época, dos estudios aportan uno, un documento nuevo, y el otro una interpretación más rigurosa de la muerte de Neoptólemo: G. ROUX, «Meurtre dans un sanctuaire sur l'amphore de Panaguristé», *Antike Kunst* 7-8 (1964-1965), pp. 30-41; J. POUILLOUX y G. ROUX, *Énigmes à Delphes*,

En los relatos de la *Ilíada* la fundación de Troya pone en acción a Poseidón al mismo tiempo que a Apolo: ambos elevan alrededor de la ciudad una ancha muralla que debe hacerla inexpugnable[53]. Estrechamente asociados el uno al otro, compartiendo el mismo lugar de culto[54], Apolo y Poseidón aparecen en Egina en el centro de un relato de fundación de la misma ciudad que los verá alinearse en bandos enfrentados: Poseidón del lado de los aqueos y Apolo a la cabeza de los troyanos, protegiendo las murallas y vigilando las altas puertas. En Egina, Apolo, que convive con su tío, aparece a la vez como dios fundador, *Oikistés*[55], y como dios de la casa, *Dōmatítes*[56]. En el mes *Delphínios*, los eginetas le ofrecen sacrificios suntuosos[57]. Egina es la tierra insular de Éaco, el primero de los Eácidas, el padre de Peleo, por lo tanto el abuelo de Aquiles que va a perecer al intentar forzar las puertas Esceas y antepasado de Neoptólemo, que a su vez será quien tome la ciudad «inexpugnable», el destructor de Troya siguiendo las huellas del caballo de madera, franqueando el dintel[58] destruido por los propios defensores de la ciudad. Esta vez, en la versión egineta, son tres[59]. Para trazar el recinto, Apolo y Poseidón recurren a un tercer compañero, a un mortal: Éaco. Él ayuda a los dioses a rodear Troya de una «corona de piedras»[60] (la corona es la forma de la ple-

---

cit., pp. 101-122 («La mort de Néoptolème à Delphes selon Euripide»). Más recientemente, G. Nagy, *Le Meilleur des Achéens*, cit., ha dedicado un capítulo a «La mort de Pyrrhos» (pp. 153-178).

53 *Ilíada*, VII, 452-453.

54 J. P. Barron, «The Fifth-Century Horoi of Aigina», cit., pp. 1-12. El único contexto que parece motivar la asociación de estas dos potencias es para John P. Barron (p. 11) que Apolo y Poseidón serían *the leading patrons* de la liga delia. Más recientemente, T. J. Figueira, *Athens and Aigina in the Age of Imperial Colonization*, Baltimore, 1991, pp. 118-119, ha considerado apropiado recordar que Apolo y Poseidón casi nunca estarían asociados, citando las páginas de L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, cit., IV, 1907, pp. 73-97, esta vez mal informado.

55 *Escolios a Píndaro, Nemeas*, V, 81a, ed. Drachmann = Pythainetos, *ap. FGrHist*, 299, fr. 6, ed. Jacoby, que insiste en el culto rendido por los eginetas al dios, el mismo mes *Delphínios*, con el doble epíteto *Oikistḗs* y *Dōmatítēs*.

56 Para L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, cit., IV, p. 148, el dios a la vez «fundador» y «de la casa» remite al señor de la colonización y por lo tanto al dios de Delfos. Los hallazgos de Gravisca, puerto de Tarquinia, renuevan el expediente de Apolo de Egina y de sus relaciones con la colonización. A estas señales cultuales de Apolo en Egina habría que añadir las tradiciones sobre el Pitio, el *theárion*, los teoros y los banquetes públicos (*Escolios a Píndaro, Nemeas*, III, 122 a y b). Cfr. T. J. Figueira, *Aegina. Society and Politics*, Nueva York, 1981, pp. 314-321.

57 Cfr. n. 55.

58 Cfr. M. Robertson, «Laomedon's Corpse, Laomedon's Tomb», *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 1970, pp. 21-26.

59 Versión de Píndaro, *Olímpicas*, VIII, 30-52. Cfr. T. K. Hubbard, «Two Notes on the Myth of Aeacus in Pindar», cit., pp. 5-22 (en especial, pp. 17-22) que, al deslizarse hacia un análisis de tipo filológico, no ha tenido en cuenta el contexto de las asociaciones de Apolo y Poseidón en las tradiciones de fundación.

60 Píndaro, *Olímpicas*, VIII, 32-33: *epì stéphanon teûxai*.

nitud y de la integridad acabada). Éaco es su eslabón débil. El destino quiere que, cuando estalle la guerra, las defensas se desvanezcan en un torbellino de humo[61]. Apenas se «funda» *(ktízein)*[62] la muralla, pálidas y brillantes serpientes se abalanzan hacia el recinto. Son tres. Dos de ellas, fulminadas, mueren enseguida. La última, lanzando un silbido, franquea la corona de piedras. Apolo se enfrenta al prodigio[63], y revela su sentido, volviéndose hacia Éaco: «Pérgamo, Troya será tomada por el lugar donde tus manos han trabajado»; eso es lo que dice la aparición, el *phásma* enviado por el hijo de Crono. «Esto no sucederá sin la ayuda de tus hijos. Troya será sometida por ellos, desde la primera generación, y de nuevo por la cuarta»[64]. Tras Peleo, en la estela de Heracles, conquistador de Troya y ladrón del trípode de Delfos, se anuncia a Neoptólemo, tres generaciones después del rey de Egina, elegido para marcar la fundación *(ktízein)* común a Apolo y Poseidón con el signo de la «inmortalidad condicional»[65]. En este relato, el dios oracular acosa al fundador, lo persigue de cerca. El Apolo al que llamaríamos «Arquegeta» precede al dios del oráculo, haciéndose intérprete de un signo que él hubiera podido «significar» si su padre, el hijo de Crono, no se hubiese encargado de ello (pase por esta vez). El mismo dios, creador y profeta, afirma en la muralla de Troya el poder y el vigor de sus construcciones, al mismo tiempo que la fragilidad y la precariedad congénitas de fundaciones habitadas siempre por el deseo de ser establecidas de forma duradera[66]. En la pareja más uno de la tradición egineta, la parte del mortal[67] que la mayoría de las veces forma equipo con Apolo, deja ver su ambivalencia: en la cuarta generación, Neoptólemo destruirá lo que el justo y sabio Éaco ha construido de forma tan hermosa al lado de los grandes dioses de la fundación, Poseidón tanto como Apolo.

### *Un hermoso asesinato*

El dios protector de la ciudad de Príamo, aunque anuncie el destino de Troya, sólo puede ser el inmediato adversario del vencedor de los troyanos. Neoptólemo y Apolo se enfrentan como enemigos implacables, consumidos por la misma pasión de vengarse el uno del otro. En la puesta en escena de sus venganzas entrelazadas, la fuerza

---

61 *Ibid.*, 36: *kapnós*.
62 *Ibid*, 37.
63 *Ibid.*, 41: *téras*, continuado en 43 por *phásma*.
64 *Ibid.*, 42-46.
65 Expresión que tomamos de Georges Dumézil.
66 Cfr. cap. VI, pp. 167-168.
67 Cfr. cap. IV, pp. 104-105 (Alcátoo).

guerrera del bisnieto de Éaco saca a la luz la locura homicida del dios de Delfos. Cada uno de ellos comparte con su enemigo algo esencial que se descubre quizá en los fundamentos de la hospitalidad y en el espacio de las Teoxenias, común a ambos adversarios[68]. Cuando, hacia 490, Píndaro hace que se ejecute ante el templo de Apolo su sexto peán[69], ofrece a los delfios el espectáculo escogido de dos asesinos rivales, vinculando más estrechamente todavía la ciudad troyana y el santuario apolíneo. El primero de estos asesinatos es realizado por el dios del oráculo, bajo la apariencia humana de Paris-Alejandro, con el fin de vengar un ultraje que le había infligido Aquiles. «Por un osado asesinato *(thraseî phónōi)*[70], Apolo rechaza la toma de Troya». ¿Quiso Aquiles franquear el recinto prohibido antes del tiempo fijado, golpeado por Apolo «en las puertas Esceas», en el mismo lugar que había profetizado el moribundo Héctor?[71] ¿O bien habría simplemente mancillado un altar de Apolo con la sangre de uno de sus protegidos?[72] A la audacia del dios que mata a su padre responde la intrepidez de Neoptólemo, gran capitán: llega en el momento adecuado, se apodera de la ciudad, la entrega al pillaje, se abandona a la desmesura[73], a esa *hýbris* que Apolo conoce tan íntimamente. «Neoptólemo no pudo escapar a los vientos, ni al que lanza a lo lejos los dardos de su carcaj. Puesto que el dios lo había jurado: el asesino del anciano Príamo, refugiado junto al altar del hogar *(herkeîos bōmós)*[74], ese ase-

---

[68] Cfr. cap. VII, pp. 214-218.

[69] Píndaro, *Peanes*, VI.

[70] *Ibid.*, VI, 85.

[71] *Ilíada*, XXII, 359-360. Versión relatada por el autor de la *Etiópida* (Proclos, *Chrestomathia*, ed. A. Severyns, l. 191-192). Cfr. L. Lacroix, «La mort d'Achille sur les peintures de vase», en *Stemmata. Mélanges J. Labarbe*, Lieja y Lovaina, 1987, pp. 391-406.

[72] La muerte de Troilo en el templo de Apolo Timbreo (según los *Cantos Ciprios*, en Proclo, *Chrestomathia*, l. 162), en el propio altar según algunos vasos, o bien el asesinato de Tenes, protegido de Apolo en Ténedos (cfr. E. Jouan, «Reprises d'épisodes dans le cycle épique», en *Stemmata*, cit., pp. 39-54, en particular pp. 46-48). Existe también un Aquiles con la *mákhaira* en las tumbas etruscas, analizado por L. Cerchiai, «La machiara di Achille: alcune osservazioni a proposito della "Tomaba dei Tori"», *AION. Archeologie e storia antica* II (1980), pp. 25-39, y por Br. D'Agostino, «Achille et Troïbos: images, textes et assonances», en *Poikilia. Mélanges. J.-P. Vernant*, París, 1987, pp. 145-154.

[73] Desmesura de Neoptólemo: ¿acaso no es el único en matar, en cortar en pedazos, en degollar como un león furioso, cuando ha cesado la resistencia y Troya, ciudad abierta, está vencida? Pausanias (X, 26, 4) lo ha visto así pintado en la Lesques de los cnidios, representación que se repite sin cesar hasta Trifiodoro, *La toma de Ilión*, 635-643.

[74] Altar del hogar, equivalente a la *Hestía* del *mégaron* delfio; luego *Zeús Herkeîos*, este dios cuyo altar, en lo más recóndito del palacio, reaparece al final de la *Odisea* con la evocación de los sacrificios perfectos que hacían Laertes y Ulises antes de que los pretendientes entregasen ese lugar santo al silencio y a la noche. Imágenes, en un recorrido algo titubeante, *apud* A. Pomari, «Le massacre des innocents», en Chr. Bron y E. Kassapoglou, *L'Image en jeu. De l'Antiquité à Paul Klee*, Yens-sur-Morges, 1992, pp. 103-126.

sino no volvería a su hogar, ni conocería la edad avanzada.»[75] Ya está preso en las redes de Apolo. «Mientras Neoptólemo discutía con los servidores del dios por el reparto de las víctimas y las partes de honor, Apolo lo mata *(ktánen)* en su propio santuario cerca del amplio ombligo de la tierra.»[76] Segundo asesinato: ojo por ojo, diente por diente. Neoptólemo, vencedor legítimo de Troya, degüella al viejo rey, que se había refugiado como suplicante en el altar de su hogar, en el centro de la ciudad y del recinto tanto tiempo defendido por Apolo. A su vez, Neoptólemo es asesinado entre la mesa y el altar, durante un sacrificio en la morada de Apolo. Tal es el hermoso y gran relato[77] del canto de victoria y de guerra propuesto por Píndaro, poeta caro a Apolo, al coro de jóvenes el día de la fiesta del dios llamado *Theoxénios*, el Hospitalario[78].

Algunos años más tarde, nueva versión. Séptima de las *Nemeas*: Píndaro se defiende de haber hablado mal de Neoptólemo, mientras que el elogio de Apolo no requiere ningún reproche. «Mi corazón nunca reconocerá que lo he hostigado con ultrajantes palabras.»[79] De nuevo es devastada la ciudad de Príamo, siguiendo su destino. El altar ensangrentado desaparece. Neoptólemo sube al santuario de Delfos llevando piadosamente las primicias[80] de los despojos de Troya. Homenaje ritual que en este caso se dirige al dios más vinculado a la antigua Pérgamo. Apolo permanece impasible. Ausente o invisible, parece ajeno al incidente que sucede después: «Estalla una riña por la carne de la víctima»[81]. Simple crónica de sucesos: trifulca en Delfos sobre porciones de carne. Un cuchillo perdido, una mano anónima. «Un hombre hiere mortalmente a Neoptólemo con su cuchillo *(mákhaira)*.»[82] Desolación en la plaza: «Grande fue la pena de los del-

---

[75] PÍNDARO, *Peanes*, VI, 105-117.

[76] *Ibid.*, 117-120.

[77] Una de las interpretaciones más curiosas del Apolo «matador» se debe a la pluma de J. DEFRADAS, *Les Thèmes de la propagande delphique*, cit., pp. 150-151, que descubre en la versión pindárica de la muerte de Neoptólemo una prueba «suplementaria» de que el dios de Delfos es, en efecto, el verdadero «protector de las leyes religiosas». Neoptólemo ha cometido un crimen de impiedad, y «como ejemplo», ¡su cadáver será enterrado cerca del trípode! Apolo como Sagrado Corazón, más allá del Dios moral que tiene la piel tan dura en las evocaciones de la Grecia inmortal, entre académicos de toda clase.

[78] Apolo en Pelene (PAUSANIAS, VII, 27, 4) y probablemente también en Delfos (nombre de mes: A. E. SAMUEL, *Greek and Roman Chronology. Calendars and Years in Classical Antiquity* [*Handbuch der Altertumwissenschaft, I, 7*], Munich, 1972, pp. 71, 73-74, 78 y 82).

[79] PÍNDARO, *Nemeas*, VII, 102-104.

[80] Gusto obsesivo de Apolo por las primicias, ya sean las de las Targelias o el diezmo de los vencedores. Cfr. W. H. D. ROUSE, *Greek Votive Offerings* (1902), reim., Nueva York, 1975, pp. 39-47, y más específicamente, H. W. PARKE, «Consecration to Apollo», *Hermathena* 72 (1948), pp. 82-114; J. DUCAT, «Les thèmes de récits de la fondation de Rhégion», en *Mélanges helléniques offerts à Georges Daux*, París, 1974, pp. 93-114.

[81] PÍNDARO, *Nemeas*, VII, 42-43.

[82] *Ibid.*, 42-43.

fios hospitalarios, *xenagétai*.»[83] El duelo de los delfios sale al encuentro de la fortuna, o incluso de la vocación cultual del que franqueó la «corona de piedras» trenzada para Troya, cuatro generaciones antes. «Neoptólemo había cumplido su destino. Era necesario que en el interior del antiguo santuario uno de los príncipes Eácidas estuviese cerca de la soberbia morada del dios, y que residiese allí para presidir las procesiones en honor de los héroes cuando se inmolasen inumerables víctimas.»[84] La segunda versión de Píndaro cuadra la liturgia heroica, la tumba de Neoptólemo en su lugar en el santuario de Apolo, y la gloria del que encabeza a las potencias convidadas a la mesa de hospitalidad. Tras un bullicio en el sacrificio, Neoptólemo se encuentra integrado en el orden de los banquetes y las fiestas en los que los huéspedes de los mortales son ya los dioses, ya los héroes, que comparten con ellos manjares semejantes. Al mismo tiempo, el Apolo homicida del primer argumento se desvanece ante alguien que accidentalmente lleva un cuchillo.

La ambivalencia de Neoptólemo se desvela perfectamente en la intriga que Eurípides urde para *Andrómaca*. El audaz vengador linda con el condotiero arrepentido. Primero, de un salto, el vencedor de Troya se lanza sobre el santuario de Delfos, viene a saquear el templo de Febo con el mismo furor que los flegies, esos vecinos del Parnaso «ardientes» de orgullo y desmesura[85]. El Neoptólemo saqueador es también un vengador: viene a pedir justicia por la muerte de su padre; exige a Febo el precio de la sangre[86]. En una segunda incursión, el ex vencedor de Troya llega a pedir el perdón por sus faltas pasadas, a expiar su locura vengativa. Es un Neoptólemo contrito, arrepentido, un héroe piadoso cuya muerte violenta en pleno santuario acusa de forma todavía más viva el carácter impío, incluso sacrílego, del amo de la casa, del Señor de Delfos. Y es que hay un dato fundamental: Neoptólemo no sólo es asesinado en el recinto del santuario, que es amplio; en este caso, es degollado en el interior del templo, en la propia morada *(mégaron)* de Febo[87]. Todos los testimonios concuerdan: según Píndaro, «cerca del ombligo de la Tierra»[88]; «sobre el hogar» o «cerca del altar», asegura Pausanias, bien es cierto que algo más tarde[89] . En cuanto a la continuación dramática puesta en escena por Eurípides, se desarrolla entre dos altares: por una parte, la gran mesa

[83] *Ibid.*, 42-43: «que conducen a los extranjeros», como los *proxenes* los acogen yendo delante de sus huéspedes.

[84] *Ibid.*, 44-47.

[85] Cfr. cap. I, p. 24.

[86] EURÍPIDES, *Andrómaca*, 53 y 1105.

[87] *Ibid.*, 1085-1156.

[88] PÍNDARO, *Peanes*, VI, 117-120.

[89] PAUSANIAS, X, 24, 4 (cfr. IV, 17, 4).

colocada ante el templo *(naós)*, y por otra, el fuego sagrado, más cerca del sanctasantórum, del *ádyton* del que brota la voz del oráculo[90]. Asesinato en el santuario, en ese lugar panhelénico que constituye el foco de la Hélade y contiene el fuego inmortal de todos los altares. Asesinato también en el espacio sacrificial y sus alrededores, cuando no en el altar, que es tanto su centro como el de la morada del dios. Las diferentes versiones que relatan las circunstancias de la muerte de Neoptólemo se agrupan alrededor de gestos y procedimientos de orden sacrificial. Disputa sobre las carnes, querella por la parte que corresponde a cada uno: el momento es el del reparto de la carne de la víctima. La mesa ya ha recibido su parte; los sacrificadores acaban de descuartizar a la víctima, de preparar las porciones; los machetes están todavía en las manos de los sacerdotes. ¿Ha recibido su parte el cuchillo? En todo caso, es una hoja del tipo *mákhaira* la que golpea a Neoptólemo: el instrumento que sirve para degollar y descuartizar. En la *Andrómaca* de Eurípides, el arma del crimen es un cuchillo de degollar, *phásganon*[91], una pequeña espada en manos del delfio que hiere mortalmente a Neoptólemo, en el momento en el que intenta escapar de la lluvia de golpes propinados con las armas más variadas, incluidos los largos espetones blandidos por la tropa de agresores[92].

En el asunto de Neoptólemo, que ilumina tan claramente la presencia del cuchillo en el templo de Apolo, las diferentes figuras del asesino se reparten entre las dos versiones que Píndaro nos ofrece sucesivamente: en una, Apolo mata; en la otra, es un cuchillo anónimo. El dueño del santuario frente a un desconocido asistente o que toma parte en el reparto de la víctima. Por el medio se deslizan tres presuntos culpables, propuestos por otros relatos: un sacerdote de Apolo[93], un delfio anónimo, al que el escenógrafo Eurípides provee de una pequeña espada[94], y por último el llamado *Makhaireús*, el Hombre del Cuchillo, sacerdote de los delfios[95]. En la *Andrómaca* de Eurípides, el anonimato del asesino, lejos de exculpar a Apolo, deja más en evidencia su decisiva intervención. Bajo la protección del laurel, una tropa emboscada amenaza repentinamente a Neoptólemo, que está orando y desarmado. Arrollando a sus adversarios, el hijo de

---

90 Cfr. J. Pouilloux y G. Roux, *Énigmes à Delphes*, cit., pp. 101-122, con las correctas observaciones de M. Delcourt, *Pyrrhos et Pyrrha*, cit., 1965, p. 50, n. 1.

91 Eurípides, *Andrómaca*, 1150, y los análisis de machetes, sables, espadas y otros instrumentos en G. Roux, «Meurtre dans un sanctuaire», cit., pp. 33-38.

92 Eurípides, *Andrómaca*, 1134: *boupóroi*. Cfr. E. B. Borthwick, «Two Scenes of Combat in Euripides», *JHS* 90 (1970), pp. 15-17.

93 Pausanias, IV, 17, 3.

94 Eurípides, *Andrómaca*, 1149-1150.

95 Asclepiades de Tragilos, *FGrHist*, 12, fr. 15, ed. Jacoby. Cfr. W. Burkert, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlín y Nueva York, 1972, pp. 136-138, que le ha prestado mucha atención.

Aquiles toma las armas que colgaban del pilar, recupera la ventaja y salta sobre el altar más cercano. «Cuando, desde el interior del santuario, una Voz se eleva, terrible, espantosa, reanimando a la tropa de asesinos y devolviéndole la fuerza para hacerle frente. En este instante, Neoptólemo se desploma, herido en el costado por la "espada" de un delfio que le da el golpe mortal.[96]» Es una voz de oráculo la que llama al asesinato: Apolo, aquí «sonoro», asesina a su enemigo mediante hombres armados. Más asesino todavía de lo que aparecía en el peán de Píndaro, que deja en la sombra el poder mántico del dios, mientras que Eurípides, de un golpe, pone en la picota al verdadero culpable: «He aquí cómo el Señor que da oráculos a otros, el árbitro del derecho para todo el género humano, trata al hijo de Aquiles, mientras le ofrecía una reparación. Como un hombre malvado, se acordó de antiguas disputas»[97]. Vengativo y rencoroso.

El círculo se ha cerrado sobre el altar, sobre Neoptólemo en el sacrificio, sobre el sacrificante degollado, en la mesa o en el altar. Un círculo que dibuja muy claramente el relato de la muerte de Esopo, en Delfos, en las mismas circunstancias[98]: «Cuando se llega a ofrecer un sacrificio al dios, los delfios se colocan alrededor del altar, llevan los cuchillos bajo sus mantos. Cuando el sacerdote ha degollado y desollado a la víctima sacrificial y ha repartido las entrañas en porciones, los que quedan alrededor cortan la parte de carne que pueden y luego desaparecen, tan bien que el que ha ofrecido el sacrificio frecuentemente se va sin obtener el más mínimo trozo»[99]. En lugar de la distribución regulada que corresponde al segundo acto del ritual, el reparto se hace a matar. Pobre del sacrificante. Es un despedazamiento en toda regla que evoca tanto el desmembramiento de la víctima del círculo dionisíaco como la violencia familiar a la Señora-*Déspoina* de Licosura en Arcadia, donde cada uno corta un miembro de la víctima, al azar[100]. En el caso de Neoptólemo, se oye el rumor de una querella alrededor de la mesa; se adivina el brillo de una hoja; se entrevé a un tal *Makhaireús*, otros dicen que al Cuchillo en persona, o incluso apuntan a un Apolo que mata fríamente, como un círculo de muerte en que se pasa insensiblemente del cuchillo sacrificial a Apolo, y del Señor del oráculo al Hombre del Cuchillo.

---

[96] EURÍPIDES, *Andrómaca*, 1145-1150.

[97] *Ibid.*, 1145-1150.

[98] Esopo desempeña un papel importante en el gran libro de G. NAGY, *Le Meilleur des Achéens*, cit., cap. XVI, «La mort d'un poète», pp. 325-334.

[99] *Oxyrhynchus Papyri*, 1800, fr. 2, l. 32-63; ESOPO, *Testimonia*, 25, ed. Parry, citado por G. NAGY, cit., p. 331.

[100] PAUSANIAS, VIII, 37, 8. Cfr. M. DETIENNE, «Violentes "eugénies". En pleines Thesmophories: des femmes couvertes de sang», en M. DETIENNE, J.-P. VERNANT *et al.*, *La Cuisine du sacrifice*, cit., pp. 204-205 y n. 3, donde comparamos gestos y modales que merecerían una nueva atención.

Por anónimo que parezca bajo el apodo de *Makhaireús*, el Hombre del Cuchillo está dotado en varias tradiciones de una genealogía que invita a otorgarle un lugar de privilegio en el círculo apolíneo. Su padre, Trinchante, *Daítas*[101], pertenece a la familia de los *Daitroí*, los «que reparten», esos magistrados lúdicos encargados de repartir las porciones de las víctimas. En el ritual de las Bufonias, durante la fiesta por el «asesinato del buey», los *Daitroí*, como hemos visto[102], son los maestros de ceremonias encargados de instituir la comensalidad de la ciudad en el sacrificio, una vez que el cuchillo, en lugar del degollador, ha sido exiliado al fondo del mar. Es exactamente lo contrario que en el caso de Neoptólemo, que coloca en primer plano al Hombre del Cuchillo, que está en muy buena compañía en medio de los «sacrificadores-matarifes» de Pila, representados con la *mákhaira* en la cintura en estatuas en el recinto del santuario sobre el que reina el Apolo matarife y oracular llamado «el Chisporroteante». El hijo del Hombre del Cuchillo, llamado Branco[103], nos lleva hacia la mántica: elegido por Apolo por su gran belleza, será el fundador del oráculo de Apolo en Dídimo y epónimo de la familia de los Bránquidas, encargada de la administración del santuario. Amante colmado por el aliento profético, el joven Branco inaugura su carrera purificando a los habitantes de Mileto de una plaga *(loimós)*. A las ramas de laurel agitadas sobre las cabezas, une en este caso los encantamientos musicales, himnos en honor de Apolo y Ártemis. Dídimo es por otra parte uno de los sitios oraculares en los que Heracles edifica en honor de Apolo un altar de cenizas y sangre mezcladas[104]. Como en Chipre, como en Delfos, el degollador no deja al adivino ni a sol ni a sombra.

## *¿Cómo fundar la hospitalidad?*

El cuchillo de Delfos se anima cuando se acerca Neoptólemo. Para la descendencia de Éaco, ha llegado el momento de ofrecer de nuevo su ayuda al dios de Delfos, esta vez para fundar la ley de la hospitalidad en el santuario de todos los griegos. Puesto que ella funda todo lo que debe ser fundado en su calidad de buena consejera, y puesto que se complace en acoger huéspedes desde siempre, Temis es muy activa entre la Egina de los Eácidas y la morada de Apolo. Su sombra se extiende desde el altar profético hasta el umbral desde donde Neoptólemo

---

101 Asclepiades de Tragilos, *FGrHist*, 12, fr. 15, ed. Jacoby, así como Calímaco, fr. 229, 7, ed. Pfeiffer.

102 Cfr. cap. VII, p. 204.

103 Estrabón, IX, 3, 9; Clemente de Alejandría, *Stromata*, V, 8, 48, ed. Stählin, II, p. 359; Calímaco, fr. 229, ed. Pfeiffer.

104 Pausanias, V, 13, 17.

ve subir hacia la mesa del Pitio a extranjeros «de todas clases»[105]: héroes, mortales o dioses. A través de Éaco y sus afinidades con Zeus, Egina está íntimamente relacionada con la institución de la fiesta de la Hospitalidad en Delfos, ya se llame *Hēroxeínia* o, más habitualmente, *Theoxeínia*, «Teoxenias»[106]. Una carestía amenaza a toda Grecia; a las súplicas de los delfios se añade la intervención de Éaco; el Zeus «de todos los griegos», el *Panhellénios*, otorga el agua celeste como reconocimiento de la fundación de las Teoxenias, la fiesta en ocasión de la cual Píndaro compone el sexto peán[107] acerca de la muerte de Neoptólemo a manos de Apolo en su santuario, entre el altar y la mesa del reparto. Corresponde al Neoptólemo degollado sobre el altar apolíneo abrir la época de la generosidad para los delfios en este mes del año, llamado *Theoxénios*[108].

Esta Temis tan presente en la palabra oracular vive en la insular Egina. La habita con sus consejos los días de asamblea cuando se deciden entre los dioses las bodas de Tetis y Peleo, cuando se anuncia la gran gloria de Aquiles entre los Eácidas de Egina[109]. Es también en Egina, donde la Temis llamada Salvadora, *Sṓteira*, se alza al lado de Zeus Hospitalario, el *Xénios*, donde Poseidón y Apolo invitan a Éaco al juego de la fundación[110]. Apolo egineta aparece a la vez como fundador, *oikistḗs*, en primer lugar de las murallas de Troya, y como señor de la casa, *Dōmatítēs* y cómplice también de Poseidón[111]. El emprendedor sobrino comparte con su tío de los zócalos el espacio de un importante santuario en medio de la ciudad de Egina, a la que le gusta llamarlo Delfio y festejarlo en su calidad de Pitio, rodeado de sus «teoros»[112], mitad sacerdotes y mitad magistrados, como los miembros activos de la cofradía de los Molpos, los Cantores de Mileto. En el horizonte de Egina, se entrelazan y se hacen eco el destino de los Eácidas, entre Neoptólemo y su antepasado, la realización fulgurante de las murallas de Troya, que se desvanecen como el humo apenas realizadas, y por último los poderes encadenados de Temis: el

---

105 PÍNDARO, *Olímpicas*, VIII, 25-26.

106 Cfr. para Delfos en particular, P. AMANDRY, «Convention religieuse conclue entre Delphes et Skiathos», *BCH* 63 (1939), pp. 209-210; «Note sur la convention Delphes-Skiathos», *BCH* 68-69 (1944), pp. 412-415, así como L. BRUIT, «Sacrifices à Delphes», cit., pp. 358-367; «Les dieux aux festins des mortels: Théoxénies et *xéniai*», en A. F. LAURENCE, *Entre hommes et dieux. Lire les polythéismes*, II, Besançon, 1989, pp. 13-24. Por último, el rico análisis de M. H. JAMESON, «*Theoxenia*», en R. HÄGG (ed.), *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence (Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae, series in 8°, XIII)*, Estocolmo, 1994, pp. 35-57.

107 PÍNDARO, *Peanes*, VI, 60-122.

108 Cfr. G. ROUGEMONT, *Lois sacrées et règlements religieux*, cit., pp. 57-59.

109 PÍNDARO, *Ístmicas*, VIII, 32-56.

110 ID., *Olímpicas*, VIII, 21-46.

111 PITAINETO, *FGrHist*, 299, fr. 5, ed. Jacoby.

112 Cfr. T. J. FIGUEIRA, *Aegina*, cit., pp. 314-321.

arte de atar y desatar el lazo de la asamblea, los consejos prudentes mezclados con decretos oraculares, la generosidad fundamental de la hospitalidad, que aquí se abre «a los extranjeros de todas clases». Por decreto de los Inmortales, por *tethmós* sólidamente establecido, Egina, la de los largos remos, se extiende por el mar como una «columna divina», *kīōn*, un pilar de la hospitalidad erigido bajo el signo de los cultos unidos de Zeus y Temis[113].

Como escriben los escoliastas de Píndaro[114], hay una *Thémis* del Zeus de la hospitalidad, y esta *Thémis* va a trazar entre Egina y Delfos un camino directo desde su «filoxenía» propia de la fiesta de las Teoxenias, que preside, junto con el Apolo Hospitalario y Teóxeno, el vencedor de Troya, Neoptólemo, bautizado aquí como *Thémiskópos*[115], garante de Temis, convertido por voluntad de Apolo en el asesor de la potencia más cercana al trípode y la palabra mántica. Un asesor tanto más vigilante cuanto que está apostado a la entrada del santuario: en el umbral, o más exactamente, bajo el umbral. En una serie de tradiciones que refuerzan los valores del umbral en el campo apolíneo, el cuerpo de Neoptólemo se encuentra enterrado bajo la piedra del umbral[116], como si el emplazamiento elegido para la víctima del Cuchillo, contra toda la lógica de la construcción del santuario por Apolo o sus fieles, tuviese que permitir la insistencia en la presencia fundadora de un personaje, cuando no en una muerte previa a la colocación de la mayor piedra del edificio, la que desempeña el papel de primera piedra que reposa directamente sobre los cimientos. Doble destino el de Neoptólemo: cuando llegó el momento, franqueó la puerta prohibida para Aquiles y devastó la ciudad de Troya penetrando en ella por el punto débil, señalado por la mano de Éaco el día de la fundación; yendo luego a Delfos, se acerca al altar de llamas insaciables para ser, junto con el señor de la casa, el garante de la hospitalidad de los delfios. Neoptólemo inaugura con Apolo el día de la hospitalidad[117]. Los dioses en persona entran entonces en la ciudad; mortales e inmortales

---

113 PÍNDARO, *Olímpicas*, VIII, 25-27.

114 *Escolios a Píndaro, Olímpicas*, VIII, 28 c, ed. Drachmann, 1969 [1903], p. 243, 4-19.

115 PÍNDARO, *Nemeas*, VII, 44-47.

116 FERÉCIDES DE ATENAS, *FGrHist*, 3, fr. 64 a, ed. Jacoby; ASCLEPIADES, *FGrHist*, 12, fr. 15, ed. Jacoby. Cfr. M. DELCOURT, *Pyrrhos et Pyrrha*, cit., pp. 44-53, que analiza también las demás versiones: sepultura fuera del *téménos* o «cerca del altar de Pito» (EURÍPIDES, *Andrómaca*, 1240).

117 Lo que en el *Peán* VI, 61, PÍNDARO llama *theôn xenía*, la fiesta en honor de Loxias «en la que los dioses son nuestros huéspedes». La misma fórmula, *theôn xeníē* se encuentra en la *Odisea*, como hemos señalado (cfr. cap. II, p. 48), con la mesa, *trápeza*, y el hogar, *hestíē*, ambos pertenecientes a Ulises, cuando, desde las primeras palabras de Eumeo (*Odisea*, XIV, 158-159), aparece la posible vuelta de los «sacrificios», de las víctimas animales sacrificadas a los dioses, quemando la parte que les corresponde, según la forma propuesta por Ulises y Laertes en honor de Zeus *Herkeîos*, en el patio del palacio (*Odisea*, XXII, 334-337). En el contexto de la *Odisea* y la impiedad sin reparto de los pretendien-

se sientan a la misma mesa[118]; las partes de las víctimas, disputadas con tanta *frecuencia, siempre exigidas por todos*, se distribuyen en las Teoxenias con liberalidad, y son ofrecidas a los extranjeros, a los huéspedes de «todas clases»[119].

Al relatar los conflictos de Apolo y Neoptólemo entre Egina, Delfos y Troya, Píndaro parece ofrecer el contexto pertinente de la complicidad entre los dos garantes de la hospitalidad al pie del Parnaso. El poeta invitado a las Teoxenias nos hace ver la fuerza y la belleza de un dios asesino, degollando con sus propias manos al descendiente del mortal elegido para fundar la ciudad que se alza por encima de todas las demás. El futuro guerrero de Neoptólemo va al encuentro de la violencia homicida de Apolo, hace que estalle en la morada del dios, la que se ha construido él mismo, príncipe de los matarifes y señor de los banquetes. Son los Modernos los que van a edulcorar la violencia de la escena, tratándola de forma anecdótica: Neoptólemo, exasperado por los delfios que le reclaman una parte *para el Cuchillo*[120]; o esquemática: *un héroe en simbiosis ritual con un dios no puede ser más que su enemigo declarado, sea cual sea el contexto*[121]. De los historiadores que se han encargado de Delfos, algunos han prestado atención al «temperamento violento» de Neoptólemo, pero achacan al ritual y a sus singularidades[122] el gesto asesino de un

---

tes, la mesa y la *theôn xeníē* no remiten directamente a la idea de que «los dioses son nuestros huéspedes», sino, más probablemente, a los deberes de hospitalidad cuyos garantes son los dioses, por la parte que les corresponde en todo sacrificio que no sea devorar entre mortales que se han olvidado de las potencias divinas. Paralelamente a la *theôn xeníe*, sin duda habría que interrogar a la *theôn... daís* de *Odisea*, VIII, 76, «el banquete de los dioses», «la fiesta sacrificial para los dioses», cuyo sentido en clave de Teoxenias orienta toda la lectura, propuesta por G. NAGY (*Le Meilleur des Achéens*, cit., pp. 84-90, 153-158 y 325-347), de la hostilidad esencial entre Apolo y Aquiles.

[118] *Escolios a Píndaro, Olímpicas*, III, ed. Drachmann, p. 105, l. 14-16. En «Les dieux aux festins des mortels», cit., pp. 19-20, Louise BRUIT insiste en la comensalidad, en este caso entre dioses y hombres que se regalan juntos con carnes y partes del sacrificio. Dimensión del altar que no es sólo apolínea, sino que podría ser rastreada entre varios dioses, entre ellos, para empezar, Dioniso y los Dióscuros.

[119] Como atestigua el convenio «Delfos-Skiathos» conocido por un documento epigráfico que confiere a los sciatios la «promantia» y ciertos privilegios, entre ellos, durante las Teoxenias, el regalo de *moîrai*, de partes del sacrificio. Cfr. P. AMANDRY, «Convention religieuse conclue entre Delphes et Skiathos», cit., pp. 209-210; «Note sur la convention Delphes-Skiathos», cit., pp. 412-415; así como G. ROUGEMONT, *Lois sacrées et règlements religieux*, cit., pp. 124-129.

[120] Cfr. G. ROUX, *Delphes*, cit., pp. 88-89.

[121] Modelo que hace estragos en las lecturas por otra parte tan ricas de G. NAGY, *Le Meilleur des Achéens*, cit., pp. 87-88 y 153-178. «El antagonismo que opone dios y héroe en el mito corresponde a la exigencia de simbiosis ritual entre dios y héroe en el culto» (p. 156): ¿es verdaderamente «un principio fundamental de la religión helénica»? M. DELCOURT, citada como apoyo en compañía de Walter Burkert, nunca ha planteado, me parece, como dato primario, el antagonismo «dios-héroe» (CF. *Pyrrhos et Pyrrha*, cit., pp. 31-53).

[122] Como hace G. ROUX, *Delphes*, cit., pp. 88-89.

dios, antes brutal pero ahora «legislador» ante todo. Otros, más devotos, nos invitan a reconocer en el bondadoso dios de Delfos al admirable protector de las leyes religiosas, que interviene para castigar al asesino de Príamo y el sacrilegio de Troya: «un ejemplo para todos», escribe el más sutil[123], cerrando los ojos ante el gesto puro de un dios degollando en su altar frente a toda Grecia. En todo este asunto, Píndaro tiene razón: «Mi corazón nunca reconocerá que haya hostigado a Neoptólemo con palabras ultrajantes»[124]. Era necesario que Neoptólemo cumpliese su destino, su destino de enemigo privilegiado[125] de Apolo: elegido desde el oráculo revelado por la mano de Éaco para ser el portador de las primicias de Troya hasta el altar de Delfos. El osado asesino de Príamo en la devastada ciudad hace brillar en la mano del Pitio el cuchillo del Degollador en el momento en que el amo de la casa acoge al elegido de los Eácidas para fundar con él la fiesta de la Hospitalidad[126]. Víctima elegida según una exacta «dokimasia», como conviene al «príncipe de los sacrificadores», a ese dios tan rápido a la hora de hacer resplandecer la verdad del asesinato en su morada y en su altar más visible.

*El puro exiliado del cielo*

¿Cómo creer a las Erinias, tan rápidas a la hora de perseguir asesinos y transgresores, cuando al final de la *Orestía*[127] fingen sorprenderse a coro por ver al señor del oráculo mezclarse con lo que ellas llaman «asuntos de sangre» *(haimatērà prágmata)*? ¿Acaso se han vuelto amnésicas, ellas que recordaban con acrimonia el vino engañoso de Apolo, cuando el joven dios les hizo probar la nueva droga, que parecía sangre fresca?[128] ¿Ajeno al asesinato el fundador de Delfos? Extraña ironía de estas solteronas nacidas, junto con los Gigantes de

---

[123] J. DEFRADAS, *Les Thèmes de la propagande delphique*, cit., p. 151.

[124] PÍNDARO, *Nemeas*, VII, 102-104.

[125] La más atenta a un contexto singular es M. DELCOURT, *Pyrrhos et Pyrrha*, cit., que se pregunta (p. 51) si se podría encontrar «otro ejemplo de un sacerdocio hostil, durante muchos siglos, a un personaje al que por otra parte rinde un culto regular». Ella misma (p. 52) señala que «los sacerdotes de Delfos han representado insistentemente al vencedor de Troya como una especie de *enemigo hereditario* de Apolo» (cursivas nuestras). Enemigo privilegiado, digamos, para hacer eco a P. MENGET, «De l'usage des trophées (Amérique du Sud)», en M. CARTRY y M. DETIENNE (eds.), *Destins de meurtriers*, cit., pp. 127-143.

[126] En la inscripción ateniense que atestigua al Apolo Exégeta en el siglo V, el contexto cultual evoca el de las Teoxenias (*thrónos*, distribución de partes del sacrificio), como señala F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*, cit., n.° 8, pp. 25-26, l. 5-99. Lo que hace pensar que Apolo tiene afinidades profundas con la práctica de las Teoxenias y la fundación de un tipo de hospitalidad.

[127] ESQUILO, *Euménides*, 715-716.

[128] *Ibid.*, 727-728.

armas resplandecientes, de Tierra, de la Gea primordial que deseaba con tanta intensidad la mutilación de Urano que concibió en su especializada matriz el «blanco metal acero», y cuyas salpicaduras recibió, «todas», de donde crecieron con el transcurso de los años las potencias de la cólera y el resentimiento[129]. Es cierto que las Erinias de la época de Orestes identificaban la sangre y lo propio[130], mostrando la mayor indiferencia respecto a una sangre vertida en otra parte, ya sea dentro de la alianza o en el seno de un mismo grupo[131] que piensa la homología y la identidad según otros criterios.

Ellas temen, dicen, que al tomar parte en este asunto el hermoso adivino no mantenga la boca pura, *hagnós*[132], para dispensar sus oráculos. Él, el dios tan violentamente acusado ante los Olímpicos por la doliente Temis, echándole en cara el hecho de haber cantado el día de sus bodas con Peleo el elevado destino de un hijo al que él mismo, mentiroso dios, iba a *degollar con sus propias manos*. «Este dios en persona *(autós)* que cantaba , que estaba en persona *(autós)* en el banquete, que me predijo en persona *(autós)* este porvenir, fue él mismo *(autós)* quien mató a mi hijo»[133]. He aquí a un poeta del que Platón, en la *República*, dirá: «No le damos crédito»[134]. Felizmente, Esquilo no conoció la ciudad platónica, y pudo hablar de Apolo tan libremente como Píndaro, y con la lucidez del poeta trágico que se encuentra a un dios invadido por el deseo de transgresión. Las Danaides han llegado a la Argólide: ante ellas, una ciudad, ante la ciudad, una colina boscosa, «santuario repleto de dioses *(polýtheos)*»[135]. Algunos son inmediatamente identificados: Zeus, Helios, el Sol: «Saludo a los rayos salvadores del Sol. Que es también el *puro* Apolo *(hagnós)*, dios antaño exiliado del cielo *(phygás)*». ¿El Sol exiliado del cielo? Algo que irrita a las Erinias. ¿Un ser puro condenado al exilio? ¿Las Erinias no están al corriente? ¿Dormían? ¿O bien el asunto dependía de otra jurisdicción?

---

129 HESÍODO, *Teogonía*, 160-187.

130 Al comienzo de las *Euménides*, 89, Apolo confía a Orestes a Hermes, el hermano «en quien corre la sangre de un mismo padre» *(autádelphon haíma kai koinoû patrós)*, por oposición a las Erinias, que consideran «la misma sangre» *(hómaimos)* en relación con la madre, en la misma pieza, 212 ss.

131 El de los *emphýlioi* que se extiende al conjunto de ciudadanos de una misma ciudad. Dos puntos de referencia: el primer tribunal fundado en Argos por Foroneo para juzgar a los asesinos de los *emphýlioi* (cfr. *Oxyrhynchus Papyri*, X, 1241, c. IV); la figura de Ixión, el primero en derramar la sangre de un *emphýlios* (cfr. D. R. BLICKMAN, «The Myth of Ixion and Pollution for Homicide in Archaic Greece», *Classical Journal* 81 [1986], pp. 193-208).

132 ESQUILO, *Euménides*, 716. *Manteîa hagná*, del mismo modo que es *hagné* la fiesta del final de la *Odisea*, y es *hagnós* es propio Apolo (ESQUILO, *Suplicantes*, 213).

133 ESQUILO, fr. 350, ed. Radt.

134 PLATÓN, *República*, II, 383b-c.

135 ESQUILO, *Suplicantes*, 212-213. Cfr. M. DETIENNE, «Un jardin polythéiste», en M. DETIENNE y G. SISSA, *La Vie quotidienne des dieux grecs*, cit., pp. 173-187 y 278-280.

Antiguos y Modernos, todo el mundo lo sabe, Winckelmann, Hesíodo, los mitógrafos, Walter F. Otto y los demás: el registro de antecedentes penales de Apolo no está virgen[136]. Ya es hora de verlo. Primer asunto: los Cíclopes, «los que dieron el trueno a Zeus y le fabricaron el rayo»[137]. Asclepio, hijo de Apolo, había sobrepasado los derechos del saber médico; había querido arrancar de la muerte a un hombre en el que ella ya había hecho presa[138]. El rayo lo alcanza, y Apolo, presa de la ira, asaetea a los Cíclopes de corazón violento. Zeus iba a hacer desaparecer a Apolo en el Tártaro cuando, cediendo a las súplicas de Leto, consintió en enviar al exilio al asesino rebelde[139]: un año, «un largo año» de servicio a un mortal, cuidando sus ganados, llevando la vida del más miserable de los «pobres», a cambio de un salario que el dueño de su fuerza de trabajo podía incluso negarle[140]. Apolo venido a menos; el dios con un orgullo sin límites , que siempre quería ser el primero, condenado a llevar la vida de un pobre diablo, reducido a la servidumbre por deudas con el fin de evitar el hambre y la muerte. En lo más bajo de la condición mortal. Condena más severa que la que afecta a los dioses «perjuros»[141] en el gran juramento de Estigia, la terrible hija del Océano que no deja de fluir hacia su fuente: el inmortal que ha mentido permanece tendido «sin aliento y sin voz sobre un lecho de estera», aturdido por una somnolencia, *kôma*, cruel. «Durante nueve años, no toma parte en los consejos de los dioses ni en sus banquetes»[142]. Exilio radical en el que la inmortalidad parece suspendida, mientras que al convertirse en esclavo, el jornalero sometido a los caprichos de un simple mortal, el dios excluido del Olimpo y del «siempre», experimenta la vida de lo efímero, del ser sujeto al «día», al cambio cotidiano, a lo que le sucede cada día.

De nuevo el exilio y el alejamiento del cielo esperan al conspirador, al ambicioso que se mezcla en un golpe de Estado que pretende

---

136 Ya lo habíamos señalado en «L'Apollon meurtrier et les crimes de sang», cit., donde anunciábamos la publicación de la presente obra.

137 HESÍODO, *Teogonía*, 139-141.

138 PÍNDARO, *Píticas*, III, 55-58; [APOLODORO], *Biblioteca*, III, 10, 4.

139 Cfr. HESÍODO, fr. 54 b y c, ed. West y Merkelbach; EURÍPIDES, *Alcestis*, 1-7; FERÉCIDES, 3, fr. 35a, ed. Jacoby; [APOLODORO], *Biblioteca*, I, 9, 15.

140 Cfr. M. I. FINLEY, «La servitude pour dettes», *Revue historique de droit français et étranger* (1965), pp 159-184; y, con un gusto desmedido por el modelo «especular», I. HAHN, «Dieux et héros comme esclaves et mercenaires», *Index* 10 (1981), pp. 11-19, que se felicita por haber encontrado un aliado sociólogo, por no decir sociologista, en G. GLOTZ, *La Solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, París, 1904, pp. 173-174.

141 Puesto que entre los hijos de Noche están las Parcas y las Ceres, «implacables vengadoras que persiguen las transgresiones *(paraibasíai)* de los hombres y de los dioses» (HESÍODO, *Teogonía*, 217-220).

142 *Ibid.*, 775-806.

la soberanía de Zeus[143]. En compañía de Poseidón, también implicado, Apolo entra al servicio de Laomedonte, para llevar a pastar a los bueyes, mientras que su tío, en este caso, se encarga de construir para los troyanos «un muro soberbio que haga inexpugnable su ciudad». Al menos el día en que recuerda a su sobrino que él es el mayor y que «sabe más que él». ¿Acaso Poseidón, al lanzar un desafío a Apolo, se atribuye el mérito exclusivo de una obra de arte que le permitiría disputar a su sobrino el título de defensor, o incluso de fundador, de una ciudad que su bando quiere destruir?[144] Pura bravuconería ante los otros dioses que se pelean más duramente. Pero Apolo lo esquiva, porque Poseidón es su cómplice de siempre y sería una locura hacerle la guerra «por unos pobres humanos semejantes a las hojas, que tanto viven resplandecientes comiendo los frutos de la tierra como se consumen y caen en la nada»[145]. Toma sus distancias, tanto más cuanto que el tío recuerda la servidumbre y el exilio humillantes para el que se presenta como dios protector de los troyanos y de sus murallas. Segunda privación de los derechos olímpicos para Apolo, que esta vez no ha matado a nadie. Mientras que el tercer caso, el más conocido, devuelve la sangre derramada al primer plano, y descubre al dios de Delfos atacado por la locura del homicidio como los mayores asesinos entre los «pobres humanos».

## *La locura de un dios asesino*

En la segunda parte del *Himno homérico a Apolo*, la muerte de la serpiente anónima[146] se desliza entre los cimientos del templo y la institución del culto apolíneo. El dios pone los cimientos en persona, dos arquitectos perfectos colocan el umbral de piedra, y ya la multitud de hombres llena el santuario[147]. Pero las primeras hecatombes parecen prohibidas: en la fuente vecina, una bestia salvaje, monstruosa, aterroriza a hombres y rebaños[148]. Con su poderoso arco, Apolo mata a

[143] Cfr. *Ilíada*, I, 396-406, con los *Escolios a Licofrón*, 34, t. II, pp. 28, 31-29, 5, ed. Scheer, así como *Ilíada*, XXI, 440-460.

[144] Destruir hace eco al nombre de Apolo, en *Ilíada*, XXI, 459: «en lugar de procurar ayudarnos a que mueran», *hós ke... apólōntai*. Apolo es interpelado aquí tal y como aparece en el umbral de la *Ilíada* o en el canto de Casandra, *apóllōn... emós*, «tú me pierdes» (ESQUILO, *Agamenón*, 1080).

[145] *Ilíada*, XXI, 462-465.

[146] Cfr. los datos reunidos por J. DEFRADAS, *Les Thèmes de la propagande delphique*, cit., pp. 64-67, cuyas conclusiones sobre «el dios matador de monstruos» eluden la cuestión del dios asesino, aquí como en otros lugares.

[147] *Himno homérico a Apolo*, 294-299.

[148] *Ibid.*, 300-304. Para una lectura en clave de historia de las religiones y *Folktale*, cfr. J. FONTENROSE, *Python. A Study of Delphic Myth and Its Origins*, Berkeley y Los Ángeles, 1951.

la serpiente, la sangrienta plaga a quien la encolerizada Hera había confiado a su espantoso retoño, nacido de las entrañas de Tierra y de las amargas imprecaciones de la esposa de Zeus[149]. Bestia feroz cuya muerte libera a la tierra que alimenta a los hombres: desde entonces «los mortales que comen los frutos de la tierra nutricia pueden llevar al santuario hecatombes irreprochables»[150]. La intervención del dios fundador parece transformar a la Tierra productora de monstruos en Tierra portadora de frutos, sin sombra de alusión a ese poder oracular que le otorgan espontáneamente los Modernos. Pero el dios de Delfos, allí arriba, prefiere la sangre de las víctimas, y el «puro Apolo», saludado por Esquilo como «Sol de salutíferos rayos», debe conocer en su carne los efectos de la muerte de la serpiente, privada de sepultura y condenada a pudrirse bajo el ardor del Sol»: vagabundeos y exilio; purificaciones repetidas; el mal del asesino alcanzado por su víctima.

El *Himno homérico a Apolo* va directamente al señor del oráculo enseñando a sus sacerdotes sacrificadores a sostener el cuchillo en la mano derecha junto al altar[151]. Pero otras tradiciones permiten seguir el rastro del dios impuro. Está el exilio en Tempe, y la purificación en territorio tesalio[152]. ¿Huida? ¿Persecución?[153] «Según algunos, la herida Pitón huye por la ruta llamada ahora *la vía sagrada*; Apolo la persigue[154] y no la alcanza hasta el momento en que ella acaba de sucumbir a su herida y su hijo, llamado, se dice, la Cabra, le da sepultura»[155]. Según otros, es «Apolo el que huye tras el asesinato con el fin de ser purificado»[156]. El dios va a purificarse por orden de Zeus; se corona

---

[149] *Himno homérico a Apolo*, 305-355: se trata de Tifón, la respuesta de Hera a Zeus, que había osado dar nacimiento por sí mismo a Atenea.

[150] *Ibid.*, 364-366.

[151] *Ibid.*, 535-536.

[152] Ampliamente analizados por H. JEANMAIRE, *Couroi et courètes*, cit., pp. 388-394. En el sentido de su investigación –con efectos perversos después de un cuarto de siglo– sobre las «supervivencias» de iniciaciones juveniles. Puesta al día escéptica y estimulante en M. DELCOURT, *L'Oracle de Delphes*, cit., pp. 34-36.

[153] PLUTARCO, *Cuestiones griegas*, XII, 293c: *phygé ekdíōxis*.

[154] Una «vía sagrada», llamada *Pythías*, que une el emplazamiento de Tempe con Delfos (ELIANO, *Historias varias*, III, 2), pero trazada bien con huellas de sangre, bien por el paso del asesino yéndose al exilio: el dios *aguieús* como exiliado y asesino. Volveremos sobre ello.

[155] PLUTARCO, *Cuestiones griegas*, XII, 293 c. En este documento figurado, muy aislado, Pitón aparece bajo la forma de un hombre con cuerpo de serpiente, colocado sobre un trípode y que intenta echar a Apolo con el pie, mientras el dios sentado sobre el montículo que contiene el trípode tensa su arco en dirección a este «genio del lugar» de aspecto tan ctonio: L. GALI-KAHIL, «Apollon et Python», *Mélanges Michalkowski*, Varsovia, 1966, pp. 481 ss.

[156] PLUTARCO, *Cuestiones griegas*, XII, 293c. Versión que Cleombroto, el estoico, considera «ridícula y además inverosímil», en *De defectu oraculorum*, XV, 418a-b. Un Apolo asesino y que experimenta el exilio y las purificaciones es precisamente el dios que sedujo a los pitagóricos. En cuanto a la distancia entre el ritual del *Septérion* y los relatos sobre el Apolo de Tempe, merece toda la atención que le presta Cleombroto.

de laurel en Tempe, toma una rama de ese mismo laurel y vuelve a Delfos a tomar posesión del oráculo[157]. Calímaco evoca con las aguas del valle de Tempe las purificaciones de Apolo y el papel de los niños[158], como sucede en Sición, en Corinto.

Nadie se sorprende realmente de que un dios sea condenado al coma o reducido a una servidumbre degradante, y los Modernos remiten a los Antiguos para no detenerse en ello[159]. Cuando un dios asesino huye y se precipita en manos de los purificadores, entonces es un escándalo entre los devotos, antiguos y modernos. Escándalo que denuncia uno de los interlocutores de Lamprias, el hermano de Plutarco, en el diálogo «Sobre la desaparición de los oráculos»: ¿cómo es posible que un dios se condujese como un vulgar asesino, buscase como un simple mortal evitar con libaciones y ritos la cólera de las potencias del asesinado, «esos demonios a los que se llama "Justicieros implacables", *Alástores*, y "Vengadores de la sangre derramada", *Palamnaîoi*»?[160] Debe haber un error, y los modernos «delfios» vuelven la cabeza y nos hacen visitar las ruinas de Sición, descubrir los hallazgos del ágora y de la llanura[161], muy sugestivos por otra parte. La historia relatada por Pausanias, guía de cuatro estrellas, merece el rodeo por Egialia, que es el nombre antiguo de la ciudad de Sición[162]. «A la entrada del ágora se encuentra un santuario de la Persuasión, *Peithó*. He aquí por qué el culto de Persuasión se estableció en Sición: tras el asesinato

---

[157] ELIANO, *Historias varias*, III, 1. En este caso el oráculo se funda al final de la purificación y del recorrido.

[158] CALÍMACO, fr. 86, ed. Pfeiffer.

[159] Hay excepciones: G. SISSA en M. DETIENNE y G. SISSA, *La Vie quotidienne des dieux grecques*, cit., *passim*; N. LORAUX, «Le corps vulnérable d'Arès», en Ch. MALAMOUD y J.-P. VERNANT (eds.), *Le Corps des dieux*, t. VII de *Temps de la réflexion*, 1986, pp. 335-354; G. SISSA, «Dionysos: corps divin, corps divisé», *ibid.*, pp. 355-371.

[160] PLUTARCO, *De defectu oraculorum*, XV, 418b. Observaciones realizadas a propósito de las interpretaciones que leerían el ritual del *Septérion* como si reprodujese el combate de Apolo contra Pitón. En cuanto a las potencias de la sangre derramada, volveremos sobre ellas más adelante.

[161] Así hace G. ROUX en su comentario de *Pausanias en Corinthie* (II, 1 a 15), París, 1958, pp. 143-145. Ninguna nota en M. DELCOURT, *L'Oracle de Delphes*, cit., que sin embargo destaca (p. 237) que Apolo es exiliado por haber derramado sangre y que «los pitagóricos han debido sentirse próximos a este dios que reconoce la importancia de la mancha y de la purificación». Silencio también por parte de R. PARKER, *Miasma*, cit., p. 378, que coloca de todos modos a Apolo en la lista de *killers*, exiliados y purificados. Si J. DEFRADAS (*Les Thèmes de la propagande delphique*, cit., p. 101) se detiene en ello, es para admirar al dios de Delfos por hacer personalmente la demostración de la nueva doctrina del santuario: a saber, que «toda sangre derramada exige expiación» y que «la purificación religiosa es una expiación suficiente para el que ha matado de forma justa». Purificación para la que Defradas elige como contexto el *Septérion*. El asesino de Neoptólemo no se purifica, que sepamos, y el dios golpeado por el temor en Sición no enuncia ninguna doctrina, ni sobre el asesinato ni sobre la purificación. Nos detendremos más adelante en la relación entre Apolo y los tribunales de sangre.

[162] PAUSANIAS, II, 7, 7, ed. G. Roux (con el comentario citado en la nota anterior).

*(apokteínantes)* de Pitón, Apolo y Ártemis llegaron a Egialia para purificarse *(kathársia)*. Sobrecogidos por el miedo *(deîma)*, en el lugar llamado todavía hoy Terror, *Phóbos*, dieron media vuelta en dirección a Creta y Carmanor. Al mismo tiempo, una plaga, *nósos*, una enfermedad, se abatió sobre los habitantes de Egialia. Los adivinos locales les ordenaron aplacar a Apolo y Ártemis. Enviaron entonces como suplicantes *(hiketeúontes)* al río Sitas a siete muchachos y otras tantas niñas: persuadidos *(peisthéntes)* por ellos, los dioses, se dice, volvieron sobre lo que entonces era la acrópolis y el lugar donde la tocaron en primer lugar se convirtió en el santuario de la Persuasión, *Peithố*. De acuerdo con esta leyenda, se celebra todavía hoy la ceremonia siguiente: en la fiesta de Apolo los niños van a la orilla del Sitas y llevan a los dioses hasta el santuario de la Persuasión, y luego los devuelven al templo de Apolo. El templo está situado en el ágora actual; originariamente, se dice, fue elevado por Preto porque en este lugar sus hijas habían sido curadas de su locura».

*El Terror que hace huir*

La escena tiene lugar en el paisaje de Sición: la muerte de Pitón habría tenido lugar en una colina cercana[163]. Apolo no es un dios de paso en la antigua Egialia: su santuario se alza en el ágora[164]; en su calidad de Carneo, está rodeado de sacerdotes que parecen haber sido magistrados epónimos[165]; Apolo es también allí *Lýkios*, licio, protector de los rebaños contra los lobos, que uno de sus oráculos permite destruir con ayuda de un veneno vegetal[166]. En el relato de Pausanias, el dios aparece bajo el signo del terror y de la búsqueda de purificaciones. Esta vez, Ártemis está a su lado[167]. El asesinato acaba de producirse[168]. Es entonces cuando son embargados por un gran temor:

---

[163] HESIQUIO, *s.v. toxíou bounós*.

[164] PAUSANIAS, II, 7, 7-9, ed. G. Roux (y comentario citado, pp. 143-145).

[165] *Ibid.*, II, 10, 2 (un Apolo Carneo también «asociado» a *Hypnos* en el santuario de Asclepio), y II, 11, 2. Cfr. el comentario citado de G. ROUX, *Pausanias en Corinthie*, pp. 133 y 154.

[166] PAUSANIAS, II, 9, 7. Cfr. las investigaciones de D. E. GERSHENSON, *Apollo the Wolf-God* (*Journal of Indo-Europen Studies, Monograph*, VIII), Virginia, 1991, del que consideraremos el expediente del «lobo» más que las interpretaciones a partir del lobo, los guerreros y las iniciaciones, indoeuropeas o no.

[167] Lo que merecería que se volviese sobre ello desde la perspectiva de análisis de las conclusiones (pp. 235-239). Las investigaciones más ricas sobre Ártemis, centradas especialmente en las «situaciones extremas», se encuentran en P. ELLINGER, *La Légende nationale phocidienne*, cit.

[168] Insistimos en ello: los dioses «asesinos», como los asesinos mortales, necesitan ser purificados, y sin demora.

tiene lugar un *deîma*[169], una visión de terror o un signo espantoso que surge en caso de polución importante y de las profundidades de la noche. Así sucede en la ciudad de Atenas tras el asesinato de los suplicantes por la falta de los Alcmeónidas[170], o en los sueños de Clitemestra[171] y los vagabundeos de Orestes[172]. El miedo se abate sobre los dioses asesinos en un lugar denominado desde entonces *Phóbos*[173], Terror, como el dios que recibe culto en Esparta para significar el terror que, al contrario, debe dominar el guerrero[174]. En Sición, la pareja de asesinos da media vuelta, huye todavía más lejos.

Justo hasta Creta y al lado de un famoso purificador llamado Carmanor[175], un mortal cuyo saber ritual parece estar a la altura del mal sufrido y de los efectos de la mancha. En Sición, tras la estela de los dioses impuros, hombres y mujeres son golpeados por la enfermedad[176]; los adivinos locales, privados de sus ilustres pacientes, se apresuran a ordenar purificaciones; dejando a Carmanor la labor de inventar el remedio para la impureza de los dioses homicidas, los videntes de Sición recurren al poder de Persuasión, *Peithṓ*. Siete niños y otras tantas niñas van como suplicantes[177] a la orilla del río Sitas, con el fin de «seducir» a los dioses recién librados de la horrible mancha. Conmovidos, persuadidos por los puros representantes de una comunidad bajo el signo del nombre apolíneo repetido, los dioses vuelven

---

169 *Deîmata* y *phóboi* son analizados atentamente por PLATÓN, *Leyes*, VII, 790c-791c, en relación con los efectos del asesinato en *Leyes*, IX, 865d-e, texto principal para el emparejamiento de asesino y víctima: el que se produce con *phóbos* y *deîma* compartidos. También está el extraño *deîma* de Corinto, elevado sin duda sobre el lugar del crimen cometido por Medea contra sus hijos: *deîma* bajo la forma de una «mujer de rasgos espantosos» (PAUSANIAS, II, 3, 6-7, con las reflexiones de Éd. WILL, *Korinthiaka*, cit., pp. 92-94, y G. ROUX, *Pausanias en Corinthie*, cit., pp. 120-123).

170 PLUTARCO, *Solón*, 12, 6.

171 Cfr. ESQUILO, *Coéforas*, 586: *deinà deimátōn ákhē*, que superan a Clitemestra y se vuelven hacia Orestes (283-285).

172 Cfr. cap. VII, pp. 227-231.

173 Igual que hay un lugar de Persuasión para los dioses que vuelven de Creta, y lugares de angustia y terror para Orestes, el asesino caro al corazón de Apolo.

174 Cfr. PAUSANIAS, II, 14, 9 y 20, 2, con el ensayo de M. M. MACTOUX, «Phobos à Sparte», *Revue de l'histoire des religions* 210 (1993), pp. 259-304, que insiste en la relación entre el culto de Febo y la reforma del eforado.

175 Cfr. PAUSANIAS, II, 30, 3; y X, 7, 2, donde Carmanor aparece como padre de Crisótemis que consigue por primera vez el premio en el concurso de canto. Cantar un himno al dios de Delfos era la prueba más antigua en Delfos, la única dotada con un premio.

176 Aquí *nósos*, igual que en otros lugares es *loimós*, que tanto es enviado por Apolo, como es evitado o alejado por el mismo dios. En este caso esta repentina desgracia natural parece un efecto directo de la «mancha» de los asesinos cuando se manifiesta en el lugar llamado «Terror espantoso», *Phóbos*. Mancha de asesino como experimentaron Alcmeón, Orestes y Heracles.

177 Fiesta y ritual comentados por Cl. CALAME, *Les Choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, I, Roma, 1977, pp. 204-209, en sentido iniciático y, más exactamente, de «muerte de naturaleza iniciática» bajo el signo de Apolo (cfr. pp. 190-209).

hacia la acrópolis por el lugar llamado «santuario de la Persuasión», que responde, invirtiéndolo, al movimiento de terror que había provocado la huida de los asesinos que vinieron buscando auxilio y purificación.

El templo de Apolo, comenta Pausanias en la visita a Sición, está situado sobre el ágora actual: «Fue originariamente, se dice, erigido por Preto porque, en este lugar, sus hijas fueron curadas de su locura»[178]. De la posesión a la purificación: los caminos de las Prétides, aquejadas de *manía*, cruzan las huellas de Apolo, asesino loco de terror y dios asociado a la curación de las hijas de Preto en el mismo espacio. La historia de las hijas del rey Preto comienza en Argólide, en Tirinto[179]: rechazaron dar culto a Dioniso. El dios las vuelve locas y delirantes: abandonando el palacio de su padre, se lanzan a vagar por todas partes. Con el fin de devolverles la calma y curarlas del mal que las agita y, con ellas, al conjunto de la población femenina, Preto acude a un adivino-purificador de la raza de Apolo: Melampo, «Pie Negro». Asistido por un grupo de hombres jóvenes, el adivino de Apolo persigue a las Prétides entre Argólide y Arcadia, hasta el día en que, en el lugar donde se construiría, según parece, el ágora de Sición, Melampo hace que cesen la locura y el delirio de las hijas del rey. Un hallazgo arqueológico del siglo IV a.C. permite verificar y precisar el comentario de Pausanias[180]. Una placa de bronce encontrada en la llanura de Sición dice: «Fue aquí donde Melampo escondió *(krýptein)* para las hijas de Preto los remedios que curan, los *phármaka lysínosa*, de un extravío insensato, de una *manía blapsíphrōn*. El ágora guarda a la que murió, Ifínoe, cuando llegaron aquí perseguidas por la cólera de Hera». Hera sustituye a Dioniso, el dios al que se dice que ella volvió loco e inició en el delirio[181]. Igual que, en otras versiones, Melampo habría curado a las dos Prétides supervivientes en el santuario de Ártemis en Lusoi en Arcadia[182], en Sición los «remedios que curan un extravío insensato» son administrados en nombre del dios en cuyo honor Preto erigió un templo: el dios del adivino y purificador Melampo. Un Apolo curador y médico que hace que cesen las enfermedades, *nósoi*, y las plagas, *loimoí*; un Apolo homólogo, en este caso, al Dioniso de Sición[183], calificado de *Lýsios*, cuya estatua, se

---

[178] PAUSANIAS, II, 7, 7, ed. G. ROUX (y *Pausanias en Corinthie*, cit., pp. 144-145).

[179] Retomamos la versión de [APOLODORO], *Biblioteca*, II, 2, 2 (cfr. M. DETIENNE, *Dionysos à ciel ouvert*, cit., pp. 11-12 y 101). Cfr. Cl. CALAME, *Les Choeurs de jeunes filles*, cit., pp. 214-218, que insiste en la relación de las Prétides con Hera y en el papel de Ártemis en contraste con Hera.

[180] Inscripción publicada en *Praktika*, 1952, pp. 394-395, fig. 11, y señalada por G. ROUX, *Pausanias en Corinthie*, cit., pp. 144-145.

[181] Cfr. M. DETIENNE, *Dionysos à ciel ouvert*, cit., pp. 36-37.

[182] PAUSANIAS, VIII, 18, 7-8.

[183] PAUSANIAS, II, 7, 6. Cfr. M. DETIENNE, *Dionysos à ciel ouvert*, cit., pp. 35-43.

dice, fue traída de Tebas por orden de la Pitia. Estatua que se saca en procesión de noche, una vez al año, al son de himnos del país y a la luz de las antorchas, detrás de otra estatua, mantenida en secreto también, de Dioniso *Bakkheios*, el dios que vuelve locas a las mujeres y transforma a los hombres en bacantes.

De un extremo a otro del mundo griego, Apolo y Dioniso se complacen en intercambiar epítetos e instrumentos, papeles y máscaras, cualidades y funciones sin que por otra parte se confundan[184]. Quizá sea alrededor del asesinato y de los efectos del asesinato donde aparece una diferencia pertinente entre estas dos potencias tan obstinadamente cómplices. Sin duda Dioniso no es ajeno a la muerte ni a los gestos homicidas; le gusta empujar a los y las que se le resisten hasta la locura asesina: la madre despedazando a su hijo o el padre cortando a hachazos al suyo[185]. La locura inyectada por Dioniso lleva hasta el asesinato[186], pero la sangre no es derramada por las propias manos del dios, y los efectos del asesinato no abruman más que a las víctimas de Dioniso, mientras que el Apolo de Sición, asesino de Pitón, se ve poseído por una mezcla de locura y de mancha; dios impuro, debe experimentar la huida, el vagabundeo, el exilio; él, dios sanador, que aleja las plagas, se ve obligado a refugiarse junto a purificadores lo bastante poderosos para librarlo de los temores mortales, dementes, que engendra la sangre derramada. A pesar de las Erinias, el dios de Delfos está tan íntimamente vinculado a los «asuntos de sangre» que aparece en Sición marcado por la notoria mancha del asesinato, la misma que distingue en la mitología de la sangre derramada a asesinos como Alcmeón u Orestes, ambos matricidas[187], y no sin la ayuda o el consentimiento del Pitio.

### *Los horribles temores de Orestes*

Igual que el enemigo privilegiado de Apolo se llama Neoptólemo, el asesino más cercano al dios de Delfos se llama Orestes, el héroe de un conjunto de tradiciones míticas y rituales que circulan entre los siglos VI y IV a.C. en una sociedad que, desde el siglo VII, instituye los tribunales de sangre en el corazón de lo político e impone al homici-

[184] Cfr. *Apollo and Dionysos. Genealogy of a Fascination*, ed. G. SISSA (en prensa).

[185] Cfr. M. DETIENNE, *Dionysos à ciel ouvert*, cit., pp. 27-35.

[186] En cuanto a las afinidades entre la locura y la mancha, cfr. *ibid.*, pp. 35-36, rápidas indicaciones que el caso de Heracles permitiría aumentar, siguiendo algunas anotaciones de R. PARKER, *Miasma*, cit., pp. 129, 218, y *Appendix*, 7, pp. 377-388.

[187] M. DELCOURT, *Oreste et Alcméon*, cit. Así como R. PARKER, *Miasma*, cit., *Appendix*, 7, pp. 386-388.

da un estatuto jurídico a través del derecho penal[188]. Las afinidades entre Orestes y Apolo se perciben al menos desde mediados del siglo VI. En la *Orestía* de Estesícoro, compuesta en la Magna Grecia, un joven huye por la noche para escapar al furor asesino de Clitemestra. Llevado a Delfos, Orestes recibe de Apolo la orden de derramar la sangre de su madre y de su amante. El dios del oráculo entrega al vengador su arco, un arco que ha dado prueba de sus aptitudes: las flechas asesinas mantendrán a raya a la Erinia, la Potencia del resentimiento surgida de la sangre recientemente vertida de la madre degollada[189]. Esquilo, en su trilogía, refuerza la complicidad entre el «puro exiliado del cielo» y el joven matricida[190]. En compañía de Apolo, Orestes vive la experiencia acumulada del exilio, con el fin de reducir su mancha por los caminos, de la purificación, para que la sangre de una víctima animal lo lave del asesinato de una madre y, por último, del tribunal humano del Areópago, para volver a encontrar un lugar en la ciudad de los hombres. Alrededor de Orestes, asociado a Apolo, se acumulan las representaciones sociorreligiosas del asesino y de la polución extrema: desencadenamiento de los poderes anónimos despertados por la impureza de un grupo, o incluso de un territorio; espantosas enfermedades que atacan el cuerpo del asesino; purificaciones con la sangre de las víctimas corriendo por el cuerpo del homicida. Los efectos de la sangre derramada convergen sobre el protegido de Apolo: locura, identificación con la víctima, huida, exilio, purificaciones repetidas, juicios ante tribunales impotentes para poner fin a vagabundeos y a la invasión del asesino por las potencias de la sangre derramada.

El sistema de pensamiento en el que adquieren sentido los horribles temores de Apolo u Orestes y la angustia enloquecida de excepcionales purificaciones se hace explícito en las *Leyes* de Platón[191]. «Algunos antiguos relatos de la tradición dan fe de que el hombre muerto de muerte violenta, si ha vivido libre y orgulloso, tan pronto como muere se irrita *(thymoûsthai)* contra el que lo ha matado, y él mismo, lleno de temor *(phóbos)* y de espanto *(deîma)* tras la violencia sufrida, no puede ver a su propio asesino vivir y tener las costumbres que a él mismo le eran habituales sin ser presa del miedo *(deimaínein)*,

---

[188] En este contexto contrastado hemos esbozado un análisis de Orestes: M. DETIENNE, «Le doigt d'Oreste», cit., pp. 23-38, algunos de cuyos puntos concernientes a los vínculos de Apolo con los asesinos retomamos aquí.

[189] Cfr. A. NESCHKE, «L'*Orestie* et la tradition littéraire du mythe des Atrides avant Eschyle», *L'Antiquité classique* 55 (1986), pp. 283-301.

[190] Orestes, el «doble» de Apolo, dice M. DELCOURT (*Oreste et Alcméon*, cit., p. 104) que habla más adelante (p. 106) de Apolo como de un «primer Orestes», observando que el dios también debe «purificarse».

[191] PLATÓN, *Leyes*, IX, 865d-e. Al comentario de L. GERNET, *Platon. Lois. Livre IX, traduction et commentaire*, París, 1917, pp. 124-130, hay que añadir las notas de M. H. JAMESON, D. R. JORDAN, R. D. KOTANSKY, *A New Lex Sacra from Selinous*, cit., pp. 116-120.

y, lleno de confusión *(tarattómenos)*, sin perturbar *(tarátteín)* tanto como pueda a su asesino, cuya memoria le sirve como aliada para inquietarlo en su alma y en sus actos. También es necesario que el asesino se retire ante su víctimas durante las estaciones sucesivas de un año y deje todos los lugares donde esté como en su casa, en cualquier lugar de su patria que sea». Una madre o la serpiente Pitón equivalen a un hombre libre y orgulloso. Se trata, esta vez con claridad, de los lazos terribles y oscuros que se anudan entre el «recién muerto» *(neothnés)* y su asesino. Una mezcla de cólera, de deseo y de miedo enloquecido: encolerizarse se dice en griego *erinýein*, un verbo tan activo en el propio nombre de las Erinias, las potencias despertadas por la sangre derramada; ser invadido por el *thymós*, ser *enthýmios*, ser presa de miedo mezclado con irritación, ser enloquecido y enloquecedor a su vez de su asesino con toda la fuerza de su locura. Y es que la violencia sufrida invita a devolver la violencia. El asesino se ve invadido por las potencias del temor y del horror que agitan a la víctima cuando está «recién muerta», asediando al que ha vertido su sangre, disputándole cada lugar familiar y habitando día y noche la memoria de su asesino, con la fuerza de una mancha encolerizada «que se vuelve» (prostropaica)[192] hacia el homicida hasta la posesión y la identificación. Es el momento de los «Justicieros implacables», *Alástores*, los «vengadores de la sangre derramada», *Palamnaîoi*.

Sobre Orestes, un conjunto de relatos diseminados por el Peloponeso narran los problemas del asesino, los ataques de los que es objeto su cuerpo, los tratamientos que le hacen sufrir los ritos apropiados[193]. Ataques y problemas cuyo alcance profetizan Delfos y Apolo: «Revelando a los mortales las cóleras *(mēnímata)* de los irritados *(dýsphrones)* de debajo de la tierra, enumeró los espantosos males *(deinaì nósoi)* que llegan al asalto de la carne, las lepras de salvajes colmillos que devoran lo que antes fue un cuerpo, mientras sobre sus heridas crecen pelos blancos. Y su voz nos anuncia también los ataques de las Erinias que provoca la muerte de un padre y las visiones de terror que "por la noche" aparecen ante "un hijo", un ojo de fuego que gira en las sombras. El dardo tenebroso de los seres de debajo de la tierra, cuando los muertos de su sangre se vuelven contra él *(prostrópaios)* –rabia, delirio *(lýssa)*, vano temor *(phóbos)* a las noches–, agita, confunde *(tarássein)* al hombre hasta expulsarlo de la ciudad, la carne muerta bajo el aguijón de bronce»[194]. Haya vertido la sangre de su madre o se haya resistido a vengar a su padre, el Orestes asediado

---

[192] Cfr. J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse...*, cit., pp. 53-54.

[193] Cfr. «La purification d'Oreste», un capítulo excelente de M. Delcourt, *Oreste et Alcméon*, cit., pp. 92-102.

[194] Esquilo, *Coéforas*, 278-284, con los comentarios de M. Delcourt, *Oreste et Alcméon*, cit., pp. 28-29, de la traducción e interpretación de P. Mazon.

por las potencias de la sangre experimenta en su carne la muerte violenta del otro.

Una serie de lugares, visitados por Pausanias, recuerdan las crisis de locura y las sesiones de purificación que jalonan el recorrido del asesino, encarnado por Orestes. Lugares más trágicos que los del Apolo de Sición, pero que revelan sus huellas mucho mejor que cuando el dios de Delfos oficia en persona como purificador habitual de su elegido asesino. En Cerinia, en Acaya, se muestra un santuario llamado de las Euménides, fundado por Orestes en el transcurso de sus vagabundeos[195]. Espacio inquietante: «Quien penetre allí poseído por la sangre derramada u otra mancha [...] es asaltado imediatamente por visiones espantosas y se encuentra fuera de sí». Cámara de las locuras y terrores que se abatieron sobre Orestes, la noche misma en que mató a Clitemestra, cuando el hijo asesino se puso a saltar como un poseído de Dioniso, invadido por la visión alucinada de las «Tres Vírgenes, semejantes a la noche». Otro lugar de Orestes: en el camino de Megalópolis a Mesene, en Arcadia, lugar llamado «las Furias» *(Maníai)*[196]. Fue allí donde Orestes se puso repentinamente furioso y, poseído por las «Manías», devoró un trozo de su mano, arrancó a mordiscos un dedo que conmemora un pequeño túmulo llamado «Monumento del dedo», a dos pasos del santuario consagrado a las «Furias» *(Maníai)*. En el momento que las «Manías» se apoderan de él, Orestes ve sus caras negras. Una vez amputada esa parte de su cuerpo, las mismas potencias se le aparecieron blancas y luminosas. Con esta visión Orestes habría recobrado la razón en un lugar llamado «Curación» *(Akē)*, allí donde fue curado de su «mal» *(nósos)*. Al santuario de las «Furias» responde el de «Curación», cuyo fundador es Orestes, así como el del soble sacrificio sangriento ofrecido en el mismo escenario: uno de tipo expiatorio *(enagízein)* a las Diosas Negras con el fin de desviar *(apotrépein)* su cólera *(ménima)*, y otro de naturaleza alimenticia *(thýein)* en honor de las Potencias Blancas, convidadas en este caso al mismo tiempo que las Gracias-Cárites.

Asesino consumado, Orestes experimenta en sus carnes la muerte violenta de su víctima: tanto errante como un muerto viviente, tanto entregado a los asaltos repetidos de las potencias de la cólera «que reclaman el cuerpo del asesino»[197]. En otro lugar, en Trecén en Argólide, es un Orestes duramente probado el que es sometido a una larga purificación a la sombra de un Apolo llamado Teoro[198]. Nueve

---

[195] PAUSANIAS, VII, 25, 7.

[196] *Ibid.*, VIII, 34, 1-3. Sobre el sacrificio llamado «de la cabellera cortada», ofrecido por Orestes al salir de su aislamiento, cfr. M. DETIENNE, «Le doigt d'Oreste», cit., p. 32.

[197] Cfr. M. CARTRY, «La dette sacrificielle du meurtrier», en M. CARTRY y M. DETIENNE (eds.), *Destins de meurtriers*, cit., p. 295.

[198] PAUSANIAS, II, 31, 6-8 y 32, 2.

ciudadanos se dedican a tratar la mancha de un asesino tan enormemente impuro que nadie en Trecén osa recibirlo en su casa y que, durante la cura, es alojado en una barraca construida frente al santuario de Apolo. La purificación parece realizarse en dos tiempos: sobre la piedra sagrada erigida ante el templo de Ártemis; y en la cabaña aislada donde los purificadores lo alimentan hasta el momento en que cesa de ser impuro, de estar vinculado a su víctima y de sufrir la violencia de retorno. No lejos de la barraca llamada de Orestes, se entierra todo aquello que ha servido para el tratamiento del asesino: medicinas diversas y restos de las víctimas. El régimen alimenticio del homicida parece haber sido un aspecto importante de la purificación puesto que, todavía hoy, señala Pausanias, los descendientes de los que libraron a Orestes de su mancha se encuentran en el emplazamiento de la cabaña para comer en días establecidos. Dedicado al autocanibalismo hasta el punto de que parece que ofrece a la víctima que se confunde con él un trozo de su propia carne, Orestes, en un segundo momento, vuelve hacia el sacrificio socializado del altar y de las víctimas otra vez compartidas[199].

### *Apolo como purificador humano*

Alrededor de un altar sangriento es donde Apolo está aún más cerca de la mancha del asesino al que ha elegido. Orestes nos da testimonio de ello en las *Euménides*: «Mi mancha estaba fresca cuando en el hogar de Febo la ofrenda purificadora de un cerdo degollado la ha alejado de mí»[200]. Sangre fresca para una mancha todavía fresca. Apolo «en persona» hace el papel de purificador sobre uno de los altares de su santuario de Delfos. Quizá sea el altar reservado a Hestia, la potencia del fuego doméstico y sacrificial instalada en la «cámara» de Apolo, en el *mégaron*, allí donde se ha vertido la sangre de Neoptólemo[201]. Al lado de Orestes, el dios de Delfos actúa como purificador humano, *anèr kathársios*[202], extendiendo «la sangre de un animal joven degollado» sobre la cabeza, el cuello y los hombros del crimi-

[199] Cfr. M. Cartry y M. Detienne (eds.), Introducción en *Destins de meurtriers*, cit., pp. 20-21.

[200] Esquilo, *Euménides*, 282-283. Cfr. M. Delcourt, *Oreste et Alcméon*, cit., pp. 96-97. Gotas de sangre de un lechón para Ixión, purificado por Zeus (Esquilo, fr. 327).

[201] En su estudio, muy útil, «The Evidence for Apolline Purifications at Delphi and Athens», *JHS* 59 (1969), pp. 38-56, R. R. Dyer se toma mucho trabajo para descartar la interpretación que leería «Delfos» tras «el hogar del dios». Tanto parece tener razón a la hora de denunciar la ficción de un «instituto délfico de la purificación», tanto parece olvidar la muerte de Neoptólemo por el propio dios, en Delfos.

[202] Esquilo, *Euménides*, 449. R. Parker (*Miasma*, cit., pp. 139 y 386) insiste en el agente humano.

nal. Así es como lo representa el pintor de la cratera encontrada en Armento, hoy en el Museo del Louvre[203]: sentado sobre el altar de Apolo, Orestes recibe la sangre de la víctima sostenida sobre él como si él mismo fuese un altar viviente salpicado por la roja vida del animal sacrificial[204].

Heráclito señala la paradoja del ceremonial: «Quieren purificarse, ellos que están manchados de sangre, con la sangre de otro»[205]. Tratamiento que algunos médicos, denunciados en el *Tratado sobre la enfermedad sagrada*, querían imponer a los epilépticos, «como si estos enfermos fuesen portadores de una mancha *(míasma)* y se pareciesen a criminales *(alástores)* o incluso a seres golpeados por un *phármakon*»[206]. Más sensible a estos procedimientos de regeneración del asesino ya transformado por el exilio en un muerto viviente, Marie Delcourt sugería ver en la purificación de Orestes en el altar de Apolo una postura que identificaba al homicida con el recién nacido bajo el órgano femenino ensangrentado, llamado en griego *delphýs*, tan próximo al nombre del lechón, *délphax*, una de las víctimas animales más generosas con su sangre. En este sentido, la misma intérprete mostraba que algunas personas vivas, tenidas por muertas a raíz de una desaparición o de funerales celebrados por error, eran sometidas a un detallado ritual de renacimiento[207]. Sin excluir un simbolismo explícito de nuevo nacimiento, quizá haya que anteponer el tratamiento sacrificial que el ritual de Trecén formula en términos exactos: la comensalidad conmemorativa de los purificadores y de sus descendientes recordaría la importancia del régimen alimenticio reservado al homicida encerrado en su cabaña. El altar repetido en la escena de la purificación con la sangre sacrificial parece apoyar este significado: el asesino, tan estrictamente separado del círculo de los que toman parte en el sacrificio en tanto que ritual social y político en Grecia[208], retorna al sacrificio, sin

---

[203] Cfr. el expediente reunido por R. R. DYER, «The Evidence for Apolline Purification...», cit., pp. 51-52, así como pp. 52-56. Frente a estas representaciones figuradas de la purificación de Orestes por la sangre, hay que colocar las de las Prétides a las que Melampo libra de su mal en el lugar de Sición donde funda, él o Preto, un santuario de Apolo. En la gran cratera de Canicattini, conservada en el museo de Siracusa (y con tanto celo que me ha sido imposible en quince años obtener fotos) se ve perfectamente al purificador que empuña la *mákhaira* abrir la garganta del lechón sobre la cabeza de una de las Prétides desnudas a la que sostiene otro personaje masculino (cfr. G. LIBERTINI, «Il grande cratere da Canicattini del Museo di Siracusa», *Bolletino d'arte* 35 (1950), pp. 97-107).

[204] Tomamos este modelo de los análisis de A. ZEMPLENI, «Des êtres sacrificiels», en M. CARTRY (ed.), *Sous le masque de l'animal. Essais sur le sacrifice en Afrique noire*, París, 1987, pp. 267-317.

[205] HERÁCLITO, fr. 5, ed. Bollack y Wismann.

[206] HIPÓCRATES, *Sobre la enfermedad sagrada*, 4.

[207] M. DELCOURT, *Oreste et Alcméon*, cit., pp. 95-102.

[208] Hemos insistido en ello en «Le doigt d'Oreste», cit., p. 28.

duda –insistiremos en ello[209]– fundando aquí y allá un altar, ofreciendo los diferentes sacrificios que intentan alejar a las Euménides y las Erinias, pero también, de forma más radical, adoptando el papel de un altar animado que fundiese la sangre derramada de una víctima por la mano de un dios como Apolo, tan gustosamente fundador, tratándose de sacrificios, de altares y de santuarios[210]. Al final de las *Coéforas*, en el momento en que la sangrienta jauría de las Erinias se lanza sobre sus talones, Orestes sabe que Loxias, al tocarle *(prosthigōn)*, lo liberará de los males que lo asedian. Más exactamente, Apolo «lo *establecerá (ktízein)* libre de la desgracia actual»: es la única «purificación» *(katharmós)* posible[211].

Un Apolo asesino esconde siempre a otro: el dios de Delfos no sabe a qué purificador dirigirse: ¿allí mismo? ¿En lo más oculto de Creta? ¿Y por qué no en el país de los Hiperbóreos?[212] El compañero, el amigo de Orestes sabe, cuando lo necesita, comportarse como un purificador humano[213]. ¿Y por qué él? Ayer degollador, hoy «katharta». Doble competencia, o mejor, doble posición que realmente no justifica las batallas campales de los *scholars* alrededor de un imaginario «instituto délfico de la purificación», con sus teólogos invisibles, una doctrina universal e intangible, un ritual totalmente acabado pero inencontrable[214]. Para Esquilo, que parece embargado por los compases del «puro exiliado del cielo», Apolo no está confinado en un único registro: «Sabe curar por sus oráculos, es *iatrómantis*; sabe interpretar los prodigios, es *teraskópos*; sabe purificar incluso la casa de otros»[215]. Es

---

[209] Cfr. pp. 242-244.

[210] Hemos sugerido interpretar dos gestos rituales que permiten evitar la cólera de la víctima en este mismo contexto sacrificial: en un caso, se trata de lamer la sangre que brota de las heridas y escupirla en la boca del muerto; en el otro, el asesino corta las extremidades del cadáver: manos, nariz, orejas, para hacer un collar alrededor de sus axilas, o bien para depositarlas sobre el cuerpo de la víctima. Cfr. M. Detienne, «Le doigt d'Oreste», cit., pp. 34-35.

[211] Esquilo, *Coéforas*, 1059-1060.

[212] Allí fue donde Apolo, tras haber matado a los Cíclopes y vengado a Asclepio, va a esconder la flecha asesina que debía recibir Ábaris, su profeta, ese enviado que reconoció en Pitágoras a una «reencarnación» de Apolo Hiperbóreo. Cfr. Eratóstenes, *Catasterismos*, ed. C. Robert, con las indicaciones de M. Delcourt, *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'Antiquité classique*, París y Lieja, 1938, pp. 88-89, y los análisis de M. Giangiulio, «Sapienza pitagorica e religiosità apollinea...», cit., pp. 9-27.

[213] E incluso como un purificador cuyas purificaciones son impotentes para borrar la mancha, o, al menos, para librar a su paciente de los efectos de la sangre derramada, puesto que las Erinias persiguen a Orestes hasta el umbral del tribunal. Cfr. de nuevo M. Delcourt, *L'Oracle de Delphes*, cit., p. 269.

[214] Tesis presentada con una forma radical por J. Defradas, *Les Thèmes de la propagande delphique*, cit., *passim*, y sometida a una pertinente crítica por L. Gernet, «Delphes et la pensée religieuse en Grèce», 1955, reimpreso en *Les Grecs sans miracle. Textes 1903-1960*, ed. R. di Donato, París, 1983, pp. 229-232.

[215] Declaración de la Pitia dirigiéndose a Apolo tras haber descubierto a Orestes y las Erinias caídos alrededor del *ómphalos*: Esquilo, *Euménides*, 62-63.

por lo tanto *kathársios*[216]. Purificador incluso siendo a veces asesino loco e incapaz de purificarse a sí mismo. Y sin duda Apolo se encarga de las purificaciones técnicas de la sangre derramada en menor medida que Zeus, tan ricamente tachonado de epítetos que hacen referencia a su papel de acogida de asesinos *(Palamnaîos, Phýxios, Hikésios)* y de alternancia de las Potencias del resentimiento con las del Aplacamiento (Zeus *Alástor, Elásteros* y *Eumenḗs*, como en Selinunte)[217]. El Señor de Delfos domina de forma tan escasa sobre las prácticas de purificación que las prescritas a su protegido se revelan impotentes para borrar la mancha del matricidio. Las Erinias no abandonan a Orestes hasta las puertas del tribunal, el de Atenas en la *Orestía*.

## *Los tribunales de sangre y la ciudad*

De la misma manera que un dios tan apasionadamente habitado por el asesinato no puede dárselas de gran Purificador, tampoco una potencia divina con un expediente judicial tan abultado puede tener relaciones sencillas con la justicia ni con los tribunales de sangre. Cierto. Apolo no es el único habitante de Olimpo encausado por un crimen de sangre. Otros dos, al menos, comparecen ante un jurado: Hermes, acusado por Hera de haber matado a Argo, el guardián panóptico de Ío, la amante de Zeus; Ares, como padre ultrajado, vengando el honor de su hija al matar al raptor, que era hijo de Poseidón. En ambos casos, los inculpados se benefician de un sobreseimiento. Tanto Hermes como Ares son juzgados por un tribunal de dioses. En el caso de Hermes, todos los miembros del jurado están convencidos de que Zeus es el único responsable de la muerte de Argo, de la que Hermes fue ejecutor. Pero en tanto que jueces instituidos por Hera, muy irritada por el asunto, se entregan a una extraña pantomima: en el momento de votar para absolver a Hermes, lanzan en su dirección sus «papeletas» de voto, llamadas en griego *psêphoi*, que significa también «guijarros», que, sin alcanzarlo, forman a los pies del acusado un montículo, uno de esos pequeños montones de piedra que a lo largo de los caminos están asociados con Hermes y su paso. Como presas de una nueva conminación contradictoria, los miembros divinos del tribunal reunido en Argos se entregan a una lapidación contenida en la que los votos que

[216] Hasta el momento, no poseemos ninguna huella epigráfica o textual de un culto a un Apolo *kathársios*. Cfr. R. PARKER, *Miasma*, cit., p. 139, n. 142.

[217] Como atestigua la nueva ley sagrada de Selinunte publicada con un admirable comentario por M. H. JAMESON, D. R. JORDAN, R. D. KOTANSKY, *A New Lex Sacra from Selinous*, cit.

proclaman la absolución son utilizados como piedras que no desean alcanzar el blanco[218]. En cuanto a Ares, cuya violencia extrema es tan común, es citado ante el tribunal por Poseidón, que desea someter a los doce dioses el asunto de su hijo Halirrotio, muerto por Ares durante una persecución. Como el hijo de Poseidón acababa de raptar ante los ojos de Ares a su hija Alcise de la que estaba muy enamorado, el tribunal del Olimpo, no sin cierta impaciencia, no duda en pronunciar la absolución del dios de la guerra, en el mismo lugar donde luego va a establecerse uno de los cuatro grandes tribunales de sangre de la ciudad ateniense, el famoso Areópago, sobre la colina de Ares[219]. Cuando, al final de su enloquecido vagar, Orestes acuda como suplicante a la estatua de Atenea, es un tribunal humano, votando por mayoría, el que emite un veredicto; un tribunal instituido, según la *Orestía*, por Atenea en su calidad de potencia poliade[220].

Son otros tantos relatos que hacen eco a la invención por parte de la ciudad griega de un derecho penal en materia de homicidio sobre el que es conveniente detenerse con el fin de precisar la posición del dios asesino de Delfos en el campo de la jurisdicción y el derecho organizado[221]. La aparición de los tribunales de sangre es un hecho capital en las primeras ciudades griegas: respecto a otras sociedades ricas en rituales que sitúan al asesino y su víctima, y a la propia institución de lo político y de su autonomía durante el siglo VII. Se trata para la nueva comunidad que toma conciencia de sí a través de las prácticas de debate sobre sus propios asuntos, de legislar de forma prioritaria sobre el derramamiento de sangre, sobre el asesino de un hombre que forma parte ya del grupo de los que pertenecen a una misma ciudad[222]. El homicidio se regula entonces en el espacio público: si un individuo es asesinado dentro del espacio de la ciudad, es la ciudad, *pólis*, la que se siente atacada, es ella quien fija la reparación debida a los parientes y a la colectividad. «La solidaridad cívica actúa por debajo de la disciplina de la familia o de la protección de un patrón.[223]» Entre 620

---

[218] Versión en ANTICLIDES DE ATENAS, 140, fr. 19, ed. Jacoby; JANTO EL LIDIO, 765, fr. 29, ed. Jacoby; EUSTACIO, *Comentarios a Homero*, 1809, pp. 38-43. No podemos compartir el análisis de W. BURKERT, *Homo necans*, cit., p. 185, que hace bascular el relato hacia un ritual argivo homólogo de las Bufonias, tal y como él las ha interpretado.

[219] [APOLODORO], *Biblioteca*, III, 14, 2, ed. J.G. Frazer, con los comentarios de J.-Cl. CARRIÈRE y B. MASSONIE, *La Bibliothèque d'Apollodore*, Besançon y París, 1991, pp. 244-246. Más brevemente las notas de R. W. WALLACE, *The Areopagos Council to 307 B.C.*, Baltimore, 1985, pp. 9-10.

[220] Cfr. R. W. WALLACE, *The Areopagos Council*, cit., pp. 87-93.

[221] Dos artículos de L. GERNET, «Le droit pénal de la Grèce ancienne», en *Du châtiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Roma, 1984, pp. 9-35; «Delphes et la pensée religieuse en Grèce», cit., pp. 228-232.

[222] Habría que preguntarse por el sentido de *emphýlioi* y su importancia en este contexto.

[223] Cfr. L. GERNET, *Les Grecs sans miracle*, cit., p. 232.

y 530 aproximadamente, las leyes, los *thesmoí*, se escriben en letras mayúsculas y de color en estelas erigidas por las jóvenes ciudades de Sicilia o la Magna Grecia, lo mismo que por comunidades políticas del continente como Argos o Atenas[224].

El «asesinato» se convierte en una categoría jurídica. Con Dracón y su «ley sobre el homicidio» *(andrephonikòs tethmós)*, el asesino se convierte en un sujeto de derecho. Se esmera de forma imparcial en diferenciar las categorías de delito, en dosificar la culpabilidad, en marcar grados y en instituir tribunales diferentes para juzgarlos. Se van a distinguir así el asesinato, *phónos*, voluntario, involuntario, premeditado, del asesinato llamado legítimo, justo, *díkaios*, se dirá más tarde. Se edifica todo un derecho con acción pública y tribunales populares alrededor de la noción de agente, del que actúa *(ho drásas)*: noción tan abstracta como la de ciudadano. Se analizan las intenciones de ese agente, se aprecian los grados de responsabilidad, las modalidades de acción del presunto culpable. Un espacio de juicio permite el enfrentamiento verbal y argumentado entre las partes, así como el veredicto del tribunal, por mayoría.

### *La ligereza de lo puro y lo impuro*

El Apolo asesino, en Delfos o en Sición, es completamente ajeno al advenimiento del derecho y a este mundo de los tribunales de sangre. En ninguna parte instituye una corte de justicia, y si comparece ante el Areópago es al lado de Orestes, en tanto que parte y como abogado que asume la defensa de un cliente[225] que es, en toda la *Orestía*, su homicida más querido. Aunque, por azar, con ocasión de la muerte sangrienta de un buey en la Acrópolis, la Pitia hable de «asesinato», de *phónos*, y apunte en la dirección del pritaneo, Delfos no interviene en absoluto en la fundación de un tribunal de sangre. Apolo, en este caso, muestra el camino para «poner la muerte en común» y para consumir la víctima «sin escrúpulos»[226]. Su competencia no es en absoluto jurídica, se sitúa entre asesinato y sacrificio que hace correr la sangre. El asesino de Delfos, por lo que parece, nunca ha abierto un bufete de derecho criminal, no más que una oficina de purificaciones.

¡Con qué ligereza lo puro y lo impuro se alternan en Apolo cuando lo saludan Dánao y sus hijas en el santuario repleto de dioses que se eleva a la entrada de Argos! «Saludo a los rayos salvadores del Sol. Que

[224] Cfr. F. RUZÉ y H. VAN EFFENTERRE, *Nomima*, I, cit., pp. 10-23; *Nomima*, II, cit., pp. 281-287.

[225] Como ha observado M. DELCOURT, *Oreste et Alcméon*, cit., p. 20.

[226] Cfr. cap. VII, pp. 202-203.

es también el puro *(hagnós)* Apolo, dios exiliado del cielo *(phygás)*.[227]» Antes de convertirse en *Phebus*, Apolo reina como *Phoîbos*[228], que conjuga lo luminoso y lo puro: igual que el agua es pura, *phoîbos*[229], pura es la luz del sol, *phoíbē... aíglē*[230] para los troyanos que se lanzan desde las murallas de Laomedonte al asalto de las líneas griegas. Como una pureza resplandeciente que permaneciese en el exiliado del cielo, en ese dios que parece predestinado a lo impuro, pero de forma tan extrema que inmediatamente se ve rodeado por la polución. El «puro exiliado del cielo» al que Esquilo designa con la palabra *hagnós* mantiene sus virtudes de *phoîbos*, puesto que, como explica Plutarco en su tratado sobre el misterioso *Épsilon* de Delfos[231]: «Parece que los Antiguos llamaban así a todo lo que es puro, *katharós* y santo, *hagnós*». Pureza en los límites de la santidad, muy pagana, que el mismo sacerdote de Delfos comenta a través de una referencia contemporánea: «Igual que los tesalios, todavía hoy, creo, dicen de sus sacerdotes cuando éstos, los días nefastos, viven aislados y en el exterior, que *febonomizan (phoibonomeîsthai)*, que viven en la pureza»[232]. Encerrados en el campo cerrado de lo puro, de la misma forma estricta en que el asesino, si es perfecto como Orestes[233] y Apolo, se ve *enagés* en la mancha, «en el *ágos*»[234], poseído, atrapado por la potencia del asesinado, que se apodera del asesino, lo habita totalmente y lo

---

[227] ESQUILO, *Suplicantes*, 212-213.

[228] Cfr. W. SCHMID, «Phoibos und Apollôn», *Archiv für Religionswissenschaft*, 1923, pp. 217-223; M. S. RUIPÉREZ, «Etymológica: Phoibos Apollôn», *Emerita* 21 (1953), pp. 14-17 (que ve en *Phoîbos* un nombre de agente: el Purificador); P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, cit., *s.v. phoîbos*, pp. 1216-1217 (que considera también el *phoîbos* atestiguado por el papiro de BAQUÍLIDES, *Epinicio*, XIII, 105-107, ed. J. Irigoin, pero analiza los compuestos y derivados marcados por un sentido oracular: «inspirar, vaticinar, profetizar»).

[229] HESÍODO, fr. 363, ed. R. Merkelbach y M.L. West.

[230] BAQUÍLIDES, *Epinicio*, XIII, 105-107, ed. J. Irigoin. Epíteto del Sol en ESQUILO, *Prometeo*, 22. Cfr. id., *Suplicantes*, 212-213: Helios «que es también el puro, *hagnós*, Apolo».

[231] PLUTARCO, *De E Delphico*, XX, 393c.

[232] *Ibid., autoì eph' heautôn éxō diatríbein.*

[233] Orestes se presenta en las *Euménides* (236-237) como un *aláistōr*, un *enagés*, por lo tanto, pero que no es *prostrópaios* (más que «suplicante», yo lo entendería como sinónimo de *aláistōr*, «que se vuelve contra», como muestra PLATÓN, *Leyes*, IX, 865d-e), ni *aphoíbantos*, «impuro», donde el compuesto de *phoîbos* hace eco a ese dios Loxias que lo acompaña, Apolo Febo cuya genealogía desde Febe recita la Pitia al comienzo de las *Euménides* (7-8). Frente a los vv. 236-237, hay que leer la segunda formulación de 445-446: «Yo no soy *prostrópaios*, marcado por la mancha [como un *aláistōr*, «que se vuelve contra»], ni llevo en la mano *mýsos*, la mancha sangrienta», dice Orestes.

[234] La relación entre *ágos* y *hagnós, hágios*, ha sido explorada, y de forma muy sugerente, por P. CHANTRAINE y O. MASSON, «Sur quelques termes du vocabulaire religieux des Grecs: la valeur du mot *ágos* et de ses dérivés», *Festschrift A. Debrunner*, Berna, 1954, pp. 85-107. Estudio importante también para las relaciones entre «mancha» y «sacrificio», algunos de cuyos aspectos hemos visto.

arroja en los estados extremos que nos descubren el furor de Orestes y la locura de Apolo, entre Sición y el silencio de Creta. Al impuro, exiliado en la mancha, le responde el puro, cuyos derechos han prescrito, separado de los demás, estrictamente consagrado, totalmente prohibido.

### *Asesinos en el umbral del oráculo*

Quien examine aún más de cerca las compañías de Apolo entre Delfos y algunos de sus santuarios familiares pronto reparará en una bandada de mozos con las manos manchadas de sangre. Una banda de asesinos[235] reunidos alrededor de los altares de un dios del que ahora sabemos que ama la sangre derramada y prueba la embriaguez del asesinato[236]. De camino, nos hemos cruzado con algunos de ellos. Primero el fundador de Mégara, Alcátoo. Había sido exiliado de Élide por haber matado una primera vez. Hemos visto cómo, al ir a la búsqueda de una ciudad donde poder establecerse, se convirtió, por medio de la caza de un león, en el fundador de Mégara en compañía de Apolo, arquegeta glorioso para otras ciudades famosas desde Mégara Hyblea hasta los establecimientos del mar Negro[237]. El mismo Alcátoo iba a hacer correr de nuevo sangre humana y en la propia Mégara, durante un sacrificio en honor de Apolo[238]. Fue en la Acrópolis, en el mismo lugar en el que, según los historiadores locales, había ofrecido el sacrificio inaugural a los dioses llamados *Prodomeîs*, «Antes de la construcción», en este caso la de las murallas de la ciudad[239]. Esta vez, Alcátoo oficiaba en el altar cuando uno de sus hijos, llamado *Kallipólis*, «Hermosa ciudad», apareció gritan-

---

235 Han llamado la atención de Fr. VIAN, *Les Origines de Thèbes*, cit., pp. 80-82. Hemos seguido sus huellas en los seminarios de la EPHE en 1985-1986 (cfr. mis resúmenes publicados en el *Annuaire de l'École pratique des hautes études. Sciences religieuses*, París, 1985-1986, pp. 371-380, en especial p. 378, así como en «L'Apollon meurtrier et les crimes de sang», pp. 7-17). De forma independiente, el expediente de los asesinos ha sido retomado, parcialmente en cada caso, por A. BRESSON, «Deux légendes rhodiennes», en *Les Grandes Figures religieuses. Fonctionnement pratique et symbolique dans l'Antiquité (Annales littéraires de l'université de Besançon, 329)*, París, 1986, pp. 411-421, y luego por C. DOUGHERTY, *The Poetics of Colonization. From City to text in Archaic Greece*, Oxford, 1993, pp. 31-43; «It's Murder to Found a Colony», en C. DOUGHERTY y L. KURKE (eds.), *Cultural Poetics in Archaic Greece*, Cambridge University Press, 1993. Dos aproximaciones diferentes que discutiremos más adelante.

236 Algo que hemos resaltado brevemente en «L'Apollon meurtrier et les crimes de sang», cit., que C. Dougherty conocía, pero no Alain Bresson, no más de lo que yo conocía sus aportaciones en ese momento, ni siquiera antes de 1991-1992.

237 Cap. IV, pp. 94-116.

238 PAUSANIAS, I, 42, 6.

239 Cap. IV, p. 105.

do que su hermano *Iskhépolis*, «Que tiene la ciudad», acababa de ser despedazado por el jabalí de Calidón. Impasible, Alcátoo continuó el sacrifico. Furioso, *Kallipólis* se lanzó sobre el altar, dispersando las brasas y pisoteando los carbones. El padre, furioso al ver el sacrificio interrumpido, tomó uno de los leños y aplastó el cráneo del desvergonzado mensajero, cargándose así con una mancha tan pesada que fue necesario traer a Mégara a un purificador-adivino llamado *Polýeidos*, descendiente del apolíneo Pie Negro e íntimamente asociado con Dioniso, calificado allí de *Patrôos*[240], ancestral, en el santuario elevado en su honor en esta ocasión.

Otra figura apenas entrevista de asesino fugitivo, entre Tebas y Tesalia: Atamante, un rey loco, aguijoneado por Hera, y que, como Heracles, mata a su hijo a flechazos en su casa[241]. Comienza entonces el exilio, la huida en la noche que hace más anhelante el oráculo de Apolo al asesino que ha venido a suplicarle que le diga en qué lugar podría establecerse y encontrar una morada y por lo tanto una ciudad *(katoikeîn)*. El dios de Delfos, en efecto, hizo saber a Atamante que podría establecerse cuando, en su vagar, llegue una noche a un lugar donde los animales salvajes se apresurarán a ofrecerle hospitalidad e invitarle a su mesa. Lugar que parece tan imposible como el asignado por el mismo dios al matricida Alcmeón, invitado, si quería purificarse de su mancha, a alcanzar lo más rápido posible una «región que, en el momento en que hizo correr la sangre de su madre, no hubiese visto la luz del sol y no fuese una tierra»[242]. Sucede que Atamante, tras un largo vagar, se encuentra con una manada de lobos, ocupados en repartirse los corderos que han degollado. Apenas ven al fugitivo, al hombre que se ha convertido en una especie de lobo, las bestias salvajes suspenden el reparto de la carne que se disponían a devorar y desaparecen en el bosque, dejándole su mesa al recién llegado[243]. Atamante comprende el sentido del oráculo: en ese lugar, funda un territorio llamado *Athamantía* y toma una esposa llamada *Themistṓ*, que favorece su establecimiento y le abre un nuevo camino de rey justo y fecundo[244].

---

240 PAUSANIAS, I, 43, 5 = DIEUQUIDAS, fr. 11, ed. Piccirilli. Dioniso a primera vista insólito, pero que hay que leer frente a las tradiciones relativas a los Tritopatores, especialmente los de Selinunte, conocidos por la reciente *Lex Sacra* de 1993, así como en relación con la configuración del Apolo *Patrôios*. Sin olvidar al Dioniso *Lýsios*.

241 [APOLODORO], III, 7, 5.

242 TUCÍDIDES, II, 102, 5.

243 Sobre los lobos y el espacio sacrificial, cfr. M. DETIENNE y J. SVENBRO, «Les loups au festin ou la cité impossible», cit., pp. 215-237, junto con el ensayo «La table de Lycaon», cit., pp. 742-750.

244 Otros episodios de la historia de Atamante como los relatados por HERÓDOTO, VII, 197, sobre los descendientes de Atamante en Tesalia: el pritaneo que se encuentra en el recinto del santuario de Zeus *Laphýstios* está prohibido al linaje del rey. Cualquiera de ellos que penetre allí debe ser encerrado hasta el momento de ser sacrificado.

Sin duda Alcmeón y Heracles encarnan mejor a esta clase de asesino que ronda obsesivamente la boca oracular. Apolo los espera, incluso los busca, diríamos nosotros[245]. Otros son más discretos, menos visibles, como Corebo, Tlepólemo o Arquias. Sin embargo, Corebo proyecta una luz singular sobre un Apolo de la Venganza entre Argos y Mégara[246]. Cólera del dios: está provocada por la muerte de un hijo nacido de Psámate, hija del rey de Argos. El niño, expuesto por su madre, fue despedazado por los perros del rey. Inmediatamente Apolo lanza sobre la ciudad de Argos a una potencia llamada *Poiné*, «Venganza», que actúa de forma implacable arrancando a los recién nacidos de los brazos de sus madres. Esta calamidad se detiene cuando Corebo mata a Venganza, no sabemos cómo. Una nueva epidemia se abate sobre Argos. Corebo, consciente de que es culpable de un asesinato, toma el camino de Delfos para ponerse a disposición de Apolo. La Pitia le ordena no volver a Argos, apoderarse de un trípode de los que están expuestos en el santuario y llevarlo con él hasta el lugar en que el objeto se le caiga de las manos. Allí debe construir *(oikodomeîn)* un templo para Apolo y establecerse. Cuando Corebo, caminando como un exiliado, atraviesa los montes Gerania, el trípode se comportó como era de esperar. El asesino de Venganza funda en ese lugar una aldea cuyo nombre será «Pequeño Trípode», *Tripodískion*, fundación más modesta seguramente que las «cien ciudades» de las *Argonáuticas* prometidas al poseedor de uno de los trípodes entregados por Apolo a Jasón[247].

Más famoso que Corebo, Tlepólemo, cuyo nombre evoca la guerra y la resistencia, aparece en el «Catálogo de las naves», en el horizonte de Rodas en la época de la guerra de Troya[248]. Hemos recordado previamente las tres ciudades, el altar construido sobre la Acrópolis sobre las huellas de la sangre derramada, el asesinato de un pariente y el exilio de Tlepólemo; cómo Delfos, en la versión de Píndaro y los historiadores locales, hizo la fortuna de un arquegeta que brilla sobre una tierra nacida del mar para gloria del Sol y su descendencia, los

245 Cap. VI, p. 160.

246 CALÍMACO, fr. 31, ed. Pfeiffer; PAUSANIAS, I, 43, 7-8; CONÓN, 19 = *FGrHist*, fr. 1, ed. Jacoby (que coloca en primer plano al niño Lino y el exilio de Crotopo, que va a fundar en Mégara la ciudad de *Tripodískion*, poniendo fin así a la plaga, *loimós*, enviada por Apolo). Cfr. K. HANELL, *Megarische Studien*, cit., pp. 85-87; C. MAINOLDI, *L'Image du loup et du chien*, París, 1984, pp. 75-80.

247 Cap. VI, p. 164.

248 Para Tlepólemo, cfr. también A. BRESSON, «Deux légendes rhodiennes», cit., *passim*. C. DOUGHERTY, «It's Murder to Found a Colony», cit., pp. 89-194 (cuyas conclusiones sobre la «equivalencia» u homología llamada metafórica entre «fundador» y vencedor olímpico no seguiré), así como I. MALKIN, *Myth and Territory in the Spartan Mediterranean*, cit., pp. 15, 36-37 y 172.

Helíades[249]. Mientras que el fundador rodio parece pertenecer a la historia del Sol y remontarse a la noche de los tiempos cosmogónicos, Arquias, el tercer personaje que hemos mencionado, es considerado un contemporáneo de la primera historia de la colonización, entre Corinto y Sicilia[250]. Está directamente implicado en las reconstrucciones históricas a las que se dedican los arqueólogos y los historiadores modernos, confundiendo las estratificaciones de cerámica y los diversos cómputos cronológicos. Arquias pertenece a los Báquidas de Corinto, a una de esas doscientas «familias» o miembros del consejo «que gobernaban la ciudad, casaban a sus hijas y tomaban mujer en su grupo», durante la primera mitad del siglo VIII a.C.[251] Un extraño asunto de asesinato con secuelas transtorna la carrera de este descendiente de los Heráclidas en Corinto[252]. Arquias está enamorado del hermoso Acteón y quiere hacerlo su amante; Acteón se niega; Arquias decide raptarlo; los partidarios de Arquias llegan a las manos con el padre de Acteón y sus aliados. Como el cazador, su homónimo que sorprendió a Ártemis bañándose, Acteón sufre la violencia del ataque; incluso es despedazado. Su muerte trae consigo el suicidio de un padre pidiendo venganza y precipitándose al vacío en el transcurso de una gran fiesta de Poseidón en presencia de todo Corinto. Plagas y desgracias aparecen en la ciudad. Se consulta a Delfos, y Apolo hace saber que sólo el castigo del culpable aplacará la cólera de Poseidón. Arquias, que no había ido en persona a Delfos, es informado de la respuesta del oráculo. Decide inmediatamente abandonar Corinto y poner proa a Sicilia, donde funda la ciudad llamada Siracusa. Esta colonización fue conocida pronto en el mundo griego, porque precisamente a propósito de la navegación de Arquias y sus compañeros, Arquíloco de Paros, a mediados del siglo VII, nos da a conocer la costumbre de los futuros colonos de proceder a un primer reparto de tierras antes incluso de haber visto la ansiada orilla[253]. Arquias no sale de Delfos, sino de un lugar marcado por la presencia de Apolo: se trata de Tenea, a sesenta estadios de Corinto, ciudad cuyos habitantes dicen que son originarios de Troya, y que, habiendo sido hechos prisioneros por los griegos en Ténedos, importante lugar apolíneo, habrían llegado a establecerse en Corinto. «Por eso de entre todos los dioses veneran principalmente a Apolo.[254]»

---

249 Cap. IV, pp. 111-112.

250 Sobre Arquias, véase I. MALKIN, *Religion and Colonization in Ancient Greece*, cit., pp. 41-43.

251 HERÓDOTO, V, 92.

252 Largo relato en PLUTARCO, *Amatoriae narrationes*, 772e-773b.

253 ARQUÍLOCO, fr. 216, ed. Bonnard y Lasserre = fr. 293, ed. West.

254 PAUSANIAS, II, 5, 4; ESTRABÓN, VIII, 6, p. 380; ESTEBAN DE BIZANCIO, *s.v. Tenea*.

*Orestes funda* Région

Otros dos personajes completan la galería de los asesinos cómplices de Apolo: Orestes y Leucipo. El primero, tan cercano al dios de Delfos, multiplica en sus recorridos los sacrificios sobre los altares o en los santuarios que funda y consagra como otros tantos gestos para disminuir su mancha y volver al espacio socializado de la comunidad y de la ciudad. A los ejemplos ya señalados[255], podemos añadir la fundación de un altar de Atenea *Areía*[256] tras el juicio del Areópago que lo ha absuelto, o también, y esta vez directamente de labios de Apolo, la invitación a construirse una ciudad en Arcadia, a orillas del Alfeo, cerca del santuario de Zeus Liceo, una ciudad llamada de Orestes[257]. De todos modos, es Regio, en la Italia del Sur, la que reúne, en el propio paisaje de una ciudad nueva, los gestos de la fundación y de la purificación entre Apolo y Orestes[258]. Según Varrón[259], uno de los más importantes anticuarios romanos, Orestes habría llegado a purificarse en un lugar cercano a la futura ciudad, allí donde confluyen misteriosamente siete «ríos». Habría dejado allí el arma del matricidio y construido un templo en honor de Apolo, cuyo bosque sagrado iba a proporcionar a los ciudadanos de *Région*-Regio la ramas de olivo destinadas a la dafneforia, a la procesión que iba regularmente a Delfos. Es el propio oráculo de Apolo el que habría organizado la purificación de Orestes, llegado del país de los tauros llevando la estatua de Ártemis, una Ártemis cuyo culto también habría fundado el asesino al librarse de su mancha[260].

---

255 Cap. VII, pp. 229-231.

256 PAUSANIAS, I, 28, 5: la Atenea de Ares, que hace pareja con Ares, tras Enio flanqueada por Enialio, en la lista de los dioses y diosas invocadas por los efebos atenienses cuando prestan juramento de defender con las armas el territorio de la ciudad, a los que la habitan y a sus dioses. Cfr. Chr. PÉLÉKIDIS, *Histoire de l'éphébie antique*, cit., pp. 112-113, así como M. DETIENNE, «La force des femmes», cit., pp. 245-252.

257 EURÍPIDES, *Orestes*, 1643-1647. Se trata, en este caso, de una estancia de un año en Arcadia antes de ir a Atenas «para ofrecer reparación por la sangre maternal a las Tres Euménides», y luego presentarse ante del tribunal del Areópago, esta vez formado por dioses y no por humanos. Es allí, en Arcadia, donde algunas tradiciones (cfr. el comentario de C. W. WILLINK en su edición de *Orestes*, Oxford, 1986, pp. 353-354) nos dan a conocer a un Orestes, también suplicante, en un altar de Ártemis *Hiéreia* que hizo huir a las Erinias (ASCLEPIADES, *FGrHist* 12, fr. 25, ed. Jacoby).

258 Cfr. los completísimos análisis de F. COSTABILE, «Il culto di Apollo quale testimonianza della tradizione corale e religiosa di Reggio e Messana», *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome*, t. 91, 2, 1979, pp. 525-545. Sobre la fundación de *Région*, cfr. J. DUCAT, «Les thèmes des récits de la fondation de Rhégion», cit., pp. 93-114; I. MALKIN, *Religion and Colonization...*, cit., pp. 31-41.

259 VARRÓN, *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*, XI, *ap.* PROBO, *Proem. In Buc.* (SERVIO, III, 2) citado por F. COSTABILE, «Il culto di Apollo...», cit., p. 528, n. 16.

260 *Escolios a Teócrito, Prolegomena B. a*, ed. C. Wendel (1914), reed. 1966, p. 2, l. 13-20. Se trata de la Ártemis Facelitis, sobre la cual véase F. CORDANO, «Il culto di Artemis a Regium», *Parola del passato*, 1974, pp. 86-90.

Desde el siglo VI a.C. hasta la época romana, la ciudad de *Région* se desarrolla bajo el signo de Apolo. Cuando Dionisio el Joven reconstruyó la ciudad destruida por Dionisio el Viejo, le da el nombre de *Phoîbos* al bautizarla Febía[261]. Y hasta el siglo II d.C., el culto de Apolo parece estar asociado al pritaneo[262], cuyo personal encargado de los sacrificios públicos incluía, junto a matarifes-sacrificadores, *mágeiroi*, un adivino, *mántis*, y un encargado del humo de los sacrificios, *kapnaúgēs*, pariente del *kniseutḗr* de Chipre, el maestro de los aromas, expertos en olores de carne y de grasa[263]. Los primeros habitantes de la ciudad, venidos de Delfos, los calcidios al menos, estaban tan estrechamente vinculados a Apolo que le habían sido «consagrados» por el procedimiento del «diezmo», de la *dekátē*[264], que tiñe los relatos sobre la fundación de *Région* y de una serie de ciudades, la más insigne de las cuales es la de los magnetes.

El Señor de Delfos, en efecto, es un dios del diezmo. Es denominado *dekatēphóros*[265] en Mégara, en Gortina y en Apolonia, en Creta. Cualidad de «aquel al que se le entrega el diezmo» o de «el que lo toma»[266], pero cuyo significado específico excede el sentido más familiar de esas ofrendas en forma de primicias[267] dirigidas a potencias como Deméter, Ártemis o Hera. La Deméter de Eleusis recibe las primicias de las cosechas de todas las ciudades de Grecia. Allí donde reina, Ártemis espera los primeros frutos del año como algo que se le debe: el día en que el Viñador, *Oineús*, olvida presentárselas en su viñedo, ve surgir como represalia el terrible jabalí de Calidón, que provoca la ruina de los cultivos y la muerte en los alrededores[268]. Cada año, suben desde el mar hacia Delos y el santuario de Apolo «las primicias y los diezmos» con los coros de danza enviados de todas las ciudades cercanas y lejanas. «Primicias y diezmos», *aparkhaì dekatephóroi*

---

261 Cfr. ESTRABÓN, VI, 1, 6, p. 257, citado por J. HEURGON, *Trois études sur le «Ver sacrum»* (*Collection Latomus*, XXVI), Bruselas, 1957, p. 30.

262 Cfr. F. COSTABILE, «Il culto di Apollo...», cit., pp. 537-541, retomando el análisis de una serie de inscripciones presentadas en p. 537, n. 66, la más importante de las cuales detalla una lista de los funcionarios del pritaneo. Para Apolo y sus relaciones con el pritaneo, cfr. cap. V, pp. 148-149.

263 Cfr. cap. III, pp. 73-74.

264 Cfr. J. DUCAT, «Les thèmes des récits de la fondation de Rhégion», cit., pp. 100-106; I. MALKIN, *Religion and Colonization...*, cit., pp. 37-41.

265 Cfr. K. HANELL, *Megarische Studien*, cit., pp. 84 y 89.

266 Interpretación de M. DELCOURT, *L'Oracle de Delphes*, cit., pp. 183-189 («Dios del diezmo»). El sentido «que paga un diezmo» para *dekatēphóros* parece imponerse en una inscripción de Kafizin analizada por K. LATTE, «Zum griechischen Wortforschung II», *Glotta* 34 (1955), pp. 192-195.

267 Cf. W. H. D. ROUSE, *Greek Votive Offerings*, cit., pp. 39-65; J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse*, cit., pp. 219-222; W. BURKERT, *Greek Religion*, cit., pp. 67-68.

268 *Ilíada*, IX, 530-550.

como los llama Calímaco[269], dando a los «primeros frutos» recogidos el epíteto del dios al que se le lleva el diezmo y hacia el que, en Delos precisamente, se encaminan las ofrendas de paja y gavillas sagradas, transportadas por las Vírgenes hiperbóreas y los cinco Jóvenes llamados *Perféreos*. Primicias anuales que pueden ser la «décima parte» *(dekátē)* de los productos de la tierra, ofrecida para prevenir las plagas, los *loimoí*, siempre amenazantes[270], a menos que, sustraídas al ciclo estacional, no sean más que la «décima parte» de lo que el mar deposita en la orilla: pecios y mercancías que, en Gortina[271], están consagrados a Apolo Pitio, como los botines de guerra aportados por los vencedores[272].

## *La larga marcha de los diezmados*

En Delfos, y sólo para Apolo, el diezmo se hace más inquietante. Por su propia precisión, «una décima parte», parece implicar a la vez una deuda y una especie de rescate. Marie Delcourt lo sugería no hace mucho, al escribir que había que buscar el punto de partida del diezmo en la catártica[273]. Hay en el verbo *dekateúein* un sentido apolíneo que el castellano «diezmar» recuerda como si se hiciese eco de esas guerras de aniquilación, guerras «santas» realizadas en nombre de Apolo y desde la anfictionía délfica, con la amenaza de la destrucción completa, formulada por las cláusulas del juramento prestado entre las ciudades miembros[274]. Si en el horizonte del verbo *dekateúein* podemos ver cómo se perfila la reducción de un territorio a terrenos de pasto, a tierra maldita, cuyos habitantes son condenados a la esclavitud, sin llegar a esta forma extrema «diezmar» significa, en una serie de tradiciones apolíneas: ofrecer al dios de Delfos en lugar de espigas

---

269 CALÍMACO, *Himno a Delos*, 278-279.

270 Cfr. Cl. CALAME, *Thésée et l'imaginaire athénien*, cit., p. 317

271 Cfr. K. LATTE, «Kollectivbesitz und Staatsbatz in Griechenland», *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse*, VI, 1946-1947, pp. 64-75, con las observaciones de J. y L. ROBERT, *Bulletin épigraphique*, 1948, n.° 15, pp. 140-141.

272 Por ejemplo, el diezmo, *dekáte*, llamado también *akrothínia*, aportado a Delfos por Corinto y Calcis, vencedores de la guerra lelántica: EUMELO, fr. 11, ed. Kinkel. Cfr. las *akrothínia*, en el sentido de primicias de la tierra, ofrecidas a Apolo por los Labyades de Delfos, el día de las *Boukátia* (G. ROUGEMONT, *Lois sacrées et règlements religieux*, cit., pp. 83-85). El propio Apolo lo dice: es «ávido de ganancias», *philokéios* (*Himno homérico a Hermes*, 335), *kerdôios* dice LICOFRÓN, *Alexandra*, 208, y es uno de sus epítetos en Tesalia, en Larisa (cfr. B. HELLY, «Le *Dotion Pedion*. Lakéreia et les origines de Larisa», cit., p. 157, n. 78).

273 M. DELCOURT, *L'Oracle de Delphes*, cit., p. 189.

274 Aspecto destacado por H. W. PARKE, «Consecration to Apollo», cit., pp. 83-114, y enriquecido por P. ELLINGER, *La Légende nationale phocidienne*, cit., pp. 310-332.

y frutos, seres humanos vivos. Ofrendas cuyo carácter suntuario realza Plutarco: primicias humanas, *anthrṓpōn aparkhaí*[275], enviadas por los ciudadanos de Eretria y los de Magnesia, destacan sobre las mieses doradas llegadas de Apolonia, cara a Apolo *Dekatēphóros*. Ofrendas que Plutarco clasifica entre las que vuelven al dios «dispensador de todo fruto» *(karpôn dotḗr)*, amigo de la humanidad *(philánthrōpos)*, en su doble calidad de «padre» *(patrôios)* y «genitor» *(genésios)*. Estos diezmos humanos, prometidos a Apolo, le son «consagrados» *(kathieroûn)* según una de las intrepretaciones antiguas del verbo *dekateúein*[276]. Esta vez, los «diezmados» participan del carácter sagrado, *hierós*, del dios de Delfos.

Ya sea con ocasión de una plaga, de un *loimós*, por un voto o tras una victoria colocada bajo el signo del dios que previene los desastres, la décima parte de la población implicada es enviada a Delfos y, como señala Jean Ducat, los «diezmados» de la tradición apolínea conocen todos el mismo destino: van a fundar ciudades nuevas desde el oráculo del Pitio[277]. Así, los tebanos, enviados por los Epígonos tras la toma de la Ciudad de las Siete Puertas, están implicados en la fundación de Claros, con Manto, la hija de Tiresias, a la cabeza. O los cretenses consagrados en Delfos que van a pasar a Italia, a fundar una colonia en Yapigia e irse luego a Tracia para otras aventuras. Otros, y son los magnetes evocados por Plutarco, coinciden con los caminos de un asesino, como hacen los calcidios que van a fundar Regio desde Delfos, al encuentro de Orestes que edifica para Apolo un templo al mismo tiempo que se purifica en la confluencia de los Siete Ríos. Diezmados y asesinos, cuyas huellas son paralelas entre Delfos y los nuevos asentamientos, convergen en la configuración de los magnetes y de Leucipo, el último de estos asesinos familiares a Apolo cuyas idas y venidas al pie del Parnaso hemos seguido. Leucipo no es Alcmeón ni Orestes. Solamente ha matado a su padre, y quizás de forma accidental[278]. De golpe, se ve en Delfos, y en posición de fundador virtual, de guía en espera de los diezmos futuros. Y éstos son los magnetes, que vienen de Feras en Tesalia, gentes consagradas a Apolo por Admeto, que van hacia Creta y luego hacia el territorio de Éfeso, esta vez bajo la dirección de Leucipo, el arquegeta que el oráculo les había indicado[279]. O bien, según un relato historiográfico grabado en

[275] PLUTARCO, *De Pythia oraculis*, XVI, 401f-402a.

[276] Dídimo *ap.* HARPOCRATION, *s.v. dekateúein* (= *kathieroûn*).

[277] J. DUCAT, «Les thèmes des récits de la fondation de Rhégion», cit., pp. 93-114 (en especial p. 104). Cfr. también I. MALKIN, *Religion and Colonization*..., cit., pp. 31-41.

[278] Expediente de Leucipo *ap.* M. PIÉRART, *Platon et la cité grecque*, cit., pp. 9-10, quien también ha planteado las mejores preguntas a los magnetes de Platón (pp. 2-13).

[279] Versión de PARTENIO, *Narr. am.*, V, pp. 48-50, ed. Martini, con las anotaciones de M. PIÉRART, *Platon et la cité grecque*, cit., p. 9, n. 42.

piedra y descubierto en Magnesia del Meandro[280], los magnetes que dejan la región del Peneo en Tesalia van a Creta por orden de Apolo y presumiblemente desde Delfos[281]. El oráculo les ha prescrito que esperen la aparición de dos cuervos blancos. Instalados entre Festo y Gortina, esperan ochenta años. Tan pronto como los pájaros anunciados surgen en el cielo, sobre su asentamiento provisional, despachan emisarios a Delfos para saber «dónde y cómo deben prepararse para partir»[282]. Apolo les responde que vayan a Panfilia, más allá de Mícale y, como complemento a una dirección tan precisa, añade que allí hay un hombre, ante las puertas del templo: «Se pondrá a la cabeza y les abrirá el camino»[283]. De nuevo los magnetes preguntan al oráculo, que ahora revela la identidad del futuro arquegeta: es Leucipo, asesino de su padre, de pie ante el umbral, sin duda por deseo de Apolo[284].

### *Los magnetes llegados de Delfos para fundar la ciudad de las* Leyes

Igual que el Orestes matricida va al encuentro del diezmo de los calcidios que han llegado para fundar Regio, la ciudad de Febo, Leucipo el asesino se convierte de labios de oráculo en *Hēgemōn*, el Guía, que debe llevar a los magnetes «consagrados a Apolo» hasta el lugar en que van a establecerse, esperando (¿quién sabe?) otro signo, un nuevo éxodo. En la pequeña banda de los «diezmos humanos», los magnetes ocupan un lugar aparte, por sus afinidades con Delfos y Apolo y por los vínculos imaginarios que parecen tejer entre el argonauta Jasón y la ciudad platónica de las *Leyes*, entre la utopía cretense del filósofo y la tierra tesalia de Magnesia, desde donde van a partir los que son llamados por los oráculos del dios a tantas fundaciones sobre los caminos del mar. De los magnetes, venidos de Delfos, se dice que han mantenido la costumbre de ser tan hospitalarios con los extranjeros como las gentes de Delos con un delfio de paso[285]. Más que otros «diezmados», mantienen su calidad de «gentes de Apolo»,

[280] O. Kern, *Die Inschriften von Magnaesia...*, cit., n.° 17 (analizada por el mismo epigrafista e historiador en *Die Gründungsgeschichte von Magnesia am Maiandros*, Berlín, 1894).

[281] O. Kern, *Die Inschriften von Magnaesia*, cit., n.° 17, l. 11-12.

[282] *Ibid.*, n.° 17, l. 12-26.

[283] *Ibid.*, n.° 17, l. 2-30.

[284] *Ibid.*, n.° 17, l 36 ss.

[285] «Aristóteles o Teofrasto», *Memoria sobre los magnetes*, citado por Ateneo, IV, 74, 173f = Aristóteles, fr. 631, ed. Rose (texto avanzado por J. Ducat, «Les thèmes des récits...», cit., p. 102, n. 5, y no por M. Piérart, *Platon et la cité grecque*, cit., que sin embargo ha visto y señalado, p. 12, n. 59, que la estrecha relación de los magnetes con Delfos era determinante para comprender la elección de Platón cuando sugiere el posible nombre de la ciudad filosófica).

santos y consagrados. En Magnesia del Meandro, en una ciudad donde, bajo la protección de Ártemis, Apolo y Dioniso van a cohabitar intercambiando papeles y lugares[286], los hombres que están «consagrados» al dios de Delfos y al dios de los magnetes abandonan su función de «hortelanos» para convertirse en «dendróforos» y entregarse a una especie de oribasia invertida que los lleva, cruzando precipicios y arrancando grandes árboles, a detenerse a los pies de un Dioniso instalado en la plaza mayor. A orillas del Meandro, los magnetes mantienen el recuerdo de una partida hacia Tesalia y de una estancia en Creta, a la espera de un presagio anunciado por Delfos. Mucho antes de Apolonio de Rodas, los relatos sobre la nave Argo habían mezclado en la memoria las aventuras del jefe magneta invocando al Apolo de Págasas y los oráculos délficos que abrían los caminos del mar y los jalonaban de ciudades invisibles, surgiendo del abismo para ser brillantes fundaciones entre el Egeo, las costas de Libia y las orillas del mar Negro[287]. Sin embargo, es lejos del mar y de la corrupción que engendra, pero en el dominio insular de Creta donde los tres ancianos, elegidos por Platón al comienzo de las *Leyes*, conciben con todo detalle la ciudad ideal, creación anónima antes de metamorfosearse por retoques sucesivos en ciudad de los magnetes. ¿Quiénes?, se han preguntado desde hace mucho tiempo los filólogos, desde Boeckh, e incluso después del descubrimiento de las inscripciones de Magnesia del Meandro, mientras que Platón lleva ante nuestros ojos al grupo de tres fundadores, primero en dirección a la gruta donde Minos tuvo la revelación de las leyes más perfectas, y luego hacia el dios de doble cara, Apolo a la vez que Sol, al que al final del camino se ven «consagrados» los más altos magistrados de la ciudad de las *Leyes*[288].

El rodeo por los magnetes de Platón que parece alejarnos de la relación entre asesinos, diezmos y Delfos es, de hecho, el camino más seguro para estrechar el círculo de lo puro y lo impuro alrededor del Exégeta, establecido en el centro de la Tierra, cuya otra máscara deja ver la sonrisa del Hermoso Homicida de Delfos. En alguna parte de Creta, tres extranjeros hablan, conversan, sobre las leyes, cuando uno de ellos, que resulta ser nativo de la isla, hace saber a sus compañeros

---

[286] Cfr. M. Detienne, «Apollon und Dionysos in der griechischen Religion», en F. Faber y R. Schlesier (ed.), *Die Restauration der Götter. Antike Religion und Neo-Paganismus*, Wurtzburgo, 1986, pp. 124-131.

[287] Cfr. cap. IV, p. 96.

[288] Hay que remitir a M. Piérart, *Platon et la cité grecque*, cit., pp. 2-13, a su atento análisis de todo el asunto, y añadir que ha reconocido la vía apolínea, vía real entre los magnetes de la tradición y los que Platón pone en escena en la fundación de su ciudad ideal de las *Leyes* (en especial la nota 59, p. 12, donde M. Piérart piensa en los Eutunes, pero sin destacarlo). Necesitamos aquí una interpretación rápidamente esbozada en «Qu'est-ce qu'un site?», obertura del volumen *Tracés de fondation*, M. Detienne (ed.), cit., pp. 14-15.

que la mayoría de las ciudades cretenses están a punto de fundar una colonia *(apoikía)*[289]. Acaba de crearse una comisión de diez sabios; Clinias, el cretense, forma parte de ella, y como está encargado junto con sus colegas de proponer las mejores leyes sea cual sea su procedencia, sugiere a los dos extranjeros, uno de Esparta y otro de Atenas, continuar su conversación construyendo una ciudad ideal «como si la fundásemos radicalmente» *(ex arkhês)*[290]. Comienzan a hacerlo preguntándose dónde instalarla: ¿a la orilla del mar o en el interior de la isla?[291] Pero el Extranjero de Atenas se preocupa por dejar para más tarde el asunto del nombre de la colonia: que ese nombre exista ya o que sea necesario ponérselo más tarde, dejando entender que «es posible que la propia fundación *(katoikismós)* o algún lugar *(tópos)*, el nombre de un río, de una fuente o de divinidades locales aporten su propia fama *(phḗmē)* a la ciudad recién creada *(kainḗ)*[292]. Para que sus propósitos sean aún más enigmáticos, el cretense se apresura a añadir que el lugar elegido es salvaje y deshabitado: «Ya se ha producido un éxodo *(exoikismós)*[293] en este lugar, ha dejado el país desierto *(érēmos)* desde hace mucho tiempo»[294]. Una tierra virgen, por lo tanto, dice el nativo, como aparece en los relatos de fundación, pero tocada por el recuerdo de un desplazamiento de población: ¿mudanza, expulsión, deportación? Ninguna precisión nos aporta una fórmula del ateniense que recuerda el carácter intangible de toda fundación colocada bajo la autoridad de Delfos o de otro de los antiguos oráculos: «Que se construya una ciudad completamente nueva *(kainḕ ex arkhês)* o que se reforme una antigua *(palaiá)* que hubiese degenerado *(diephtharménē)*[295]. Degeneración evocada por el mismo ateniense como una enfermedad interna de la ciudad bajo la forma de las reivindicaciones de «todos aquellos a los que su indigencia predispone a seguir a sus jefes para levantarse en armas, ellos que no tienen nada, contra los bienes de los que sí tienen»[296]. Plaga de la guerra civil que exige lo que el Extranjero de Atenas llama «la más suave de las depuraciones, de las purificaciones *(katharmós)*: se procede, como se ha dicho, a una colonización *(apoikía)*, la forma de deportación más benévola posible»[297]. Figura de los comienzos que todo legislador debe afrontar en sus inicios, pero que el Extranjero de Atenas, que ya ha olvidado a sus inter-

---

289 Platón, *Leyes*, III, 702b-c.
290 Platón, *Leyes*, IV, 702d 2.
291 *Ibid.*, 704a-b.
292 *Ibid.*, 704a 4-7.
293 Cfr. M. Casevitz, *Le Vocabulaire de la colonisation*, cit., pp. 149-152.
294 Platón, *Leyes*, IV, 704c 6.
295 *Ibid.*, 728 b 5-6.
296 *Ibid.*, 735e 4.
297 *Ibid.*, 736a 1-3. Texto que la mayoría de los historiadores entienden como un eco de las tradiciones del diezmo humano.

locutores de hace poco, deja inmediatamente de lado en su proyecto de ciudad ideal, que no tiene nada que ver, evidentemente, con quien sabe qué elección *(eklogḗ)* por depuración, o colonia de deportación como sucede en otros lugares[298].

## *Las primicias vivas del Sol y de Apolo*

Cuatro libros más adelante, y sólo hay doce, el ateniense, con la incontinencia de un predicador popular de antaño, aborda las reglas de reparto de los productos de la tierra y la disposición de las viviendas separadas. Habrá doce barrios *(kṓmai)*, uno en el centro de cada uno de los doce distritos. «En cada barrio, se eligirá en primer lugar el emplazamiento de los templos y del ágora en honor de los dioses y los daimones que forman el séquito de los dioses, ya sean divinidades locales, *éntopoi,* de los magnetes, o bien fundaciones de los dioses antiguos cuya memoria se ha conservado, y se les rendirán los honores que les rendían los hombres de antaño.[299]» Aquí tenemos a los magnetes, como una eponimia que nace de procedimientos evocados por las primeras palabras del Extranjero de Atenas: es el acto de «la propia fundación, *katoikismós*», en el momento de precisar el emplazamiento de los templos; son antiguas dedicaciones que salen lentamente a la superficie; las potencias del lugar que balbucean los nombres antiguos. En adelante, el ateniense hablará de la ciudad de los magnetes, citando la rectificación *(anorthoûn)* que en este proyecto de ciudad ideal «el dios» le hizo experimentar al fundarla de nuevo *(pálin katoízein)*[300]. Es sobre todo en el momento de la elección de los magistrados más importantes, los Rectificadores, los Eutunes, cuando se reconoce de la forma más explícita la vocación apolínea de la nueva ciudad de los magnetes[301]. Toda la ciudad se reúne en un santuario consagrado en común al Sol y a Apolo. Cada ciudadano debe elegir, para presentarlos «al dios», a los tres hombres que considere de todo punto los mejores. Al final de sucesivas eliminatorias, cuando queden tres nombres, se echará a suertes el vencedor, luego al segundo y por último al tercero; serán coronados de olivo y «se anunciará a todos la decisión de la ciudad de los magnetes, que, salvada una vez más *(pálin tychoûsa sotērías pólis)* por la divinidad, presenta al Sol a sus tres mejores ciudadanos y los consagra *(anatithénai)* como *primicias*

---

[298] *Ibid.*, 736a 5-6.
[299] *Ibid.*, VIII, 848d.
[300] *Ibid.*, XI, 919b 5-6.
[301] *Ibid.*, XII, 946b-d. Cfr. M. PIÉRART, *Platon et la cité grecque*, cit., pp. 319-323, así como pp. 220-227 para las modalidades de la elección.

*(akrothínion)*, siguiendo la antigua costumbre, a Apolo y al Sol»[302]. «Primicias humanas», *anthrṓpōn aparkhaî*, como decía Plutarco al hablar de los emisarios de los ciudadanos de Magnesia y más caros al corazón de Apolo que las mieses de oro recogidas en la fértil Apolonia. Los tres mejores ciudadanos, elegidos para ser los Eutunes de la ciudad, los Rectificadores, son consagrados a Apolo, así como al Sol, convirtiéndose así en *hieroí*, participando del carácter sagrado de ese gran dios con dos personas. Las instrucciones del ateniense son muy precisas: los Rectificadores, coronados de laurel, vivirán durante todo el tiempo de su cargo en el santuario de Apolo y Helios, donde se desarrollará la elección[303]; el primer elegido de los tres, llamado «gran sacerdote», será el *Epónimo* de la ciudad «con el fin de servir de medida para el cálculo del tiempo»[304]; una vez muertos al servicio de la ciudad, los Rectificadores son elevados al rango de Bienaventurados, *Makárioi*: la ciudad entera, por clases de edad, celebra sus funerales, que están limpios de la mancha normalmente vinculada a la muerte y los cadáveres[305]. Heroizados con el nombre de Bienaventurados, los Rectificadores, ya santificados y apolinizados en vida, reciben un servicio anual de concursos musicales y gímnicos que ofrece la transposición en la ciudad ideal del culto rendido por la ciudad a su arquegeta, una vez terminada su vida. Los Eutunes –el ateniense insiste en ello– son criaturas del dios que «rectifica *(anorthoûn)* y funda de nuevo *(pálin katoikízein)*» la ciudad de los megnetes[306]. Rectificar, fundar de nuevo, volver a poner los cimientos: existe todo un vocabulario de la refundación, de la fundación revisada y corregida como la del grupo de los tres, pero también la de Solón, escribiendo las «leyes *(thesmoí)*» para Atenas, colocando los duraderos cimientos de la Justicia[307], o incluso en la hazaña de Praxítea, la esposa de Erecteo, quien, al verter la sangre pura de su hija por la salvación de la madre patria, «repara los cimientos *(exanórthōsa báthra)*[308] de una ciudad, la Atenas tan orgullosa de su autoctonía en un mundo de metecos e inmigrados.

Esta vez las «primicias vivas» de los magnetes no son enviadas a Delfos en espera de alguna fundación desconocida, sino que viven en

---

[302] Platón, *Leyes*, XII, 946b 6-c 1, 1. Cfr. P. Boyancé, *Le Culte des muses chez les philosophes grecs. Études d'histoire et de psychologie religieuses* (*Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et Rome*, 141), París, ²1972 (1937), pp. 269-270; «L'Apollon solaire», *Mélanges J. Carcopino*, París, 1966, pp. 149-170, así como O. Reverdin, *La Religion de la cité platonicienne*, París, 1945, pp. 100-102.

[303] Platón, *Leyes*, XII, 946c 8-d 1.

[304] *Ibid.*, 947b 1-2 *(métron arithmoû toû khrónou)*.

[305] *Ibid.*, 947b 3-e 6. *Makários* en e 1.

[306] *Ibid.*, XI, 919d 5-6.

[307] Cfr. cap. VI, p. 176, n. 166.

[308] Eurípides, *Erecteo*, fr. 10, v. 95, ed. Carrara, citado y comentado en M. Detienne, «La force des femmes», cit., p. 290, n. 63.

el santuario de Apolo y de Sol; son, bajo la forma de Rectificadores, el fundamento mismo de la ciudad fundada de nuevo sobre las huellas de otras ya consagradas al dios de Delfos. Santas primicias y diezmos purificados que dejan en la sombra esas figuras de depuración desconocidas en la ciudad ideal y que son colocadas en el renovado sanctasantórum de los magnetes: el santuario del Sol y de Apolo. Una pareja de grandes dioses cuyo papel cósmico en las *Leyes* responde como un eco al modelo pitagórico del príncipe de la astronomía y de la música[309], pero que también evoca la afinidad reconocida en la época de Esquilo entre «el Sol de benéficos rayos» y «el que es también el puro Apolo», dios *hagnós* como en otros lugares es *Phoîbos*, con la diferencia de que en Argos y en la tragedia Apolo es denominado brutalmente «dios exiliado del cielo»[310], asesino como públicamente es Leucipo esperando en el umbral del templo el diezmo de los magnetes llegados de Tesalia o de otra parte.

Desde los años sesenta, los historiadores de la Grecia arcaica en busca de los orígenes de las ciudades se han mostrado intrigados por los relatos indígenas que mezclan exilios y asesinatos, plagas naturales y diezmos vivos entre el santuario de Delfos y la fundación de nuevas comunidades[311]. Si algunos miembros de la profesión siguen meneando la cabeza declarando que no hay nada histórico en estas leyendas[312], otros, menos escépticos, reconocen en ellas una forma de imaginario cuya comprensión no es despreciable a la hora de descubrir lo que ha significado desde dentro el fenómeno de la colonización[313]. En primer lugar en ese siglo VIII, en el comienzo de las primeras expediciones hacia Occidente: la partida hacia una tierra lejana y desconocida, ¿se hacía como continuidad o como ruptura? ¿Era el audaz viaje de un pequeño grupo que llevaba consigo la certeza de los vínculos que lo ligaban a la «madre patria», a ese lugar que iba a convertirse en la «metrópoli» frente a la futura «patria»?[314] ¿O bien, cuando las naves desaparecían tras un promontorio, se producía el desga-

---

309 Cfr. P. BOYANCÉ, «L'Apollon solaire», cit., pp. 158-165.

310 ESQUILO, *Suplicantes*, 213 ss.

311 Por ejemplo, FR. VIAN, *Les Origines de Thèbes*, cit., pp. 80-82; J. DUCAT, «Les thèmes des récits...», cit., pp. 93-114; A. BRESSON, *Deux légendes rhodiennes*, cit., pp. 411-421; C. DOUGHERTY, *The Poetics of Colonization*, cit., pp. 31-44; «It's Murder to Found a Colony», cit., pp. 178-198.

312 Así, al azar, D. MUSTI, *Storia Greca*, Bari, 1989, p. 214. Sin prestar mayor atención a la serie de asesinos fundadores, Irad MALKIN critica, a propósito de los «diezmos vivientes», las posiciones de H. W. PARKE y D. E. WORMELL, *The Delphic Oracle*, cit., t. I, p. 55, que ven en ellos una realidad «histórica» de la colonización. Él mismo, deteniéndose sobre Regio, rechaza la idea de que la *dekáte* permita comprender el papel de Apolo en la colonización (*Religion and Colonization*..., cit., p. 40; cfr. también pp. 22-23 y 31).

313 El primero de ellos, J. DUCAT, «Les thèmes des récits...», cit., p. 105: analiza los modelos míticos de la colonización.

314 Perspectiva que privilegia A. J. GRAHAM, *Colony and Mother City*..., cit., p. 25.

rro, la separación brutal de una tierra natal, de sus tumbas, de sus santuarios, de sus paisajes ya borrosos?[315] En un movimiento que va a durar más de tres siglos, sin duda es conveniente distinguir períodos y prácticas diferentes. Antes de ceder a la compasión y hablar de «crisis verdaderamente metafísica» provocada por el desarraigo de un grupo social, quizás haya que observar junto con algunos historiadores de la época arcaica que la fundación de las primeras ciudades coloniales es más o menos contemporánea del nacimiento de las primeras ciudades en el continente[316]. En el momento de la fundación de Mégara Hyblea, Mégara, la ciudad de partida, tiene una experiencia urbana muy limitada[317]. El «arraigo» de las ciudades continentales del siglo VIII parece muy superficial. Los que se embarcan entonces hacia el mar Negro o Sicilia dejan detrás de sí ciudades incoativas, recién salidas de la noche y la niebla.

Diezmados y asesinos parecen hacer eco a la ruptura violenta más que a la continuidad apacible entre una ciudad madre y su hija recién instalada. Más recientemente, dos historiadores han analizado de cerca el sentido de relatos aparentemente tan violentos. Así, Alain Bresson, en 1986[318], muy sensibilizado hacia el drama del desarraigamiento de una tierra natal, leyó en las historias de asesinos la experiencia de una contradicción trágica traducida en términos míticos, contradicción entre la vida de una ciudad, «necesariamente dedicada a perseverar en su ser alrededor de un hogar que no se puede desarraigar»[319], y la pulsión griega durante más de tres siglos, de crear ciudades nuevas. Siendo que el mito –según el mismo autor, que remite a Lévi-Strauss– tiene como función principal resolver contradicciones[320], el relato del asesinato de un pariente habría sido percibido como el medio narrativo más adecuado: ¿acaso la sangre derramada no haría necesaria la separación radical del asesino, provocando así una «ruptura con la antigua cadena de filiación»?[321] Si bien algunos

---

315 Por ejemplo, Éd. WILL, «Bulletin d'histoire grecque», *Revue historique* (1967), p. 449; A. BRESSON, «Deux légendes rhodiennes», cit., así como P. ELLINGER, *La Légende nationale phocidienne*, cit., p. 317 (pero a propósito del diezmo-consagración como forma atenuada de la guerra de aniquilación, realizada bajo el signo de Apolo).

316 Observación realizada por Cl. BÉRARD y A. ALTHERR-CHARRON, «Érétrie. L'organisation de l'espace et la formation d'une cité grecque», en A. SCHNAPP (ed.), *L'Archéologie aujourd'hui*, París, 1980, p. 234; así como por A. MUELLER, «Chronique d'une journée mégarienne», cit., pp. 627-628; I. MALKIN, *Religion and Colonization...*, cit., pp. 262-263; A. SNODGRASS, *La Grèce archaïque*, cit., pp. 36-37.

317 Como ha señalado A. MÜLLER, «Chronique...», cit., p. 628.

318 A. BRESSON, «Deux légendes rhodiennes», cit.

319 *Ibid.*, p. 417.

320 *Ibid.*

321 *Ibid.*, p. 418. Relajar o romper los lazos de parentesco pudo favorecer las innovaciones: por ejemplo, la libertad para nombrar un heredero (cfr. L. GERNET, *Droit et société dans la Grèce ancienne*, París, 1955, p. 141, n. 5).

fundadores como Grino, rey de los tereos, tiemblan ante la idea de enviar una colonia hacia lo desconocido *(es aphanés)*[322], otros –y son la mayoría, como atestiguan los centenares de ciudades trazadas– dan prueba de toda la audacia que puede ofrecer un tiempo prolongado de experimentación de un modelo político tan nuevo y con todas las formas posibles ante él. Fundar es un acto atrevido[323], y Apolo está ahí, alerta y despierto, para ayudar a pensarlo y a darle forma.

Algunos años más tarde, sin haberse enterado de la interpretación dramática de Alain Bresson, Carol Dougherty, en un libro original[324], propuso leer las aventuras de los asesinos convertidos en fundadores como una «metáfora», como un «modelo conceptual» que engendra un discurso sobre la colonización. En absoluto un discurso vacío que remitiría a otro, y así de señal en señal, sino un discurso donde se podría ver la acción estructurante del dios-araña de la colonización: Apolo asesino, desdoblado en un liberador de la impureza, tal y como hemos esbozado hace poco[325], y Carol Dougherty se refiere a ello[326], según la costumbre de la tribu, haciendo de ello el uso que le parece más adecuado. Sin duda es más pertinente hablar de «modelo conceptual» que de «metáfora»[327], esa solterona «que sufre de anemia esencial», puesto que la fuerza del «modelo conceptual» es querer delimitar con exactitud los componentes de una configuración y su lógica singular en el interior de la red politeísta a la que está conectada.

## *Cuando sobreviene una plaga*

Desde esta perspectiva nos ha parecido más juicioso analizar a escala reducida los gestos y los objetos concretos de Apolo, ya sea embargado por la locura en Sición, en compañía de sus jóvenes matarifes, o bien caminando hacia el lugar donde fundar una palabra oracular. Desde esta misma perspectiva, debemos reconocer el horizonte

---

322 Heródoto, IV, 150.

323 Con sus aspectos religiosos, como hemos señalado, pero esta «gravedad», si se quiere, no tiene nada que ver con la pregunta formulada en nombre de los griegos por A. Bresson, «Deux légendes rhodiennes», cit., p. 419: «¿Cómo pensar lo que era *a priori* impensable: la fundación de una nueva ciudad»... si no es gracias al mito?

324 Cfr. n. 235.

325 *Scholarship* obliga: M. Detienne, «De l'Apollon en clair-obscur», *Annuaire de l'École pratique des hautes études. Section des Sciences religieuses*, t. XCII, 1983-1984, pp. 323-325; «L'Apollon meurtrier et les crimes de sang», cit., pp. 7-17.

326 C. Dougherty, *The Poetics of Colonization*, cit., p. 44, n. 36; «It's Murder to Found a Colony», cit., p. 197, n. 29. Extrañamente, los «diezmados» están ausentes y la lista de asesinos es más corta.

327 «Metáfora» facilita los deslizamientos, cuando no los patinazos, por ejemplo, entre asesino y vencedor olímpico.

común a los asesinos y a los diezmados de Apolo. Asesinos familiares a su umbral y diezmos vivientes enviados a Delfos convergen hacia lo que parece ser su destino asignado por el oráculo, es decir, el descubrimiento de un lugar hospitalario y la fundación de un nuevo espacio «político». Pero los unos y los otros, por caminos paralelos, llegan previamente ante el dios del oráculo, empujados por una prueba, sea ésta una mancha inmediata o el peso terrible de una plaga, un *loimós* ciego. Pestes, epidemias y plagas[328] atraviesan el dominio del dios encolerizado cuando llega, semejante a la noche, a hacer sonar ante Troya el arco mortal para los griegos. Los primeros versos de la *Ilíada* esbozan el paisaje de Apolo: un mal cruel *(noûsos kakē)*[329] que mata a los perros, las mulas y los hombres; piras funerarias que arden sin descanso por centenares. Primera silueta de Apolo en el umbral de la *Ilíada*: un dios vestido de negro, el dios de la muerte brutal que destruye *(loigós)*[330] repentinamente a un grupo humano. Plaga, dirá Aquiles, *loimós*[331], cuyo origen apolíneo le parece probable –«la gran ira de Febo Apolo»–, pero cuyo motivo no está claro: ¿una hecatombe omitida? ¿Un voto no cumplido? Antes de ser devorado a su vez por la cólera «funesta»[332], Aquiles piensa en voz alta para los griegos golpeados por la epidemia mortal. Dice lo que hay que hacer en caso de plaga, de *loimós* con los colores de Apolo: «Preguntemos a un adivino *(mántis)* o a un sacerdote, incluso a un intérprete de sueños. Él nos dirá de dónde viene esta terrible cólera de Apolo»[333]. El adivino se encuentra allí; es Calcante, «de lejos el mejor de los intérpretes de presagios *(oiōnopólos)*, que conoce el presente, el futuro, el pasado, y que ha sabido conducir las naves de los aqueos hasta Ilión por el arte adivinatorio *(mantosýnē)* que le debe a Febo Apolo»[334]. El paradigma griego de la plaga-*loimós* está en acción: un adivino apolíneo sustituye al oráculo de Delfos hacia el cual van a volverse las comunidades y las ciudades golpeadas por un mal tan cruel. Más de ochenta oráculos de la colección que nos ha llegado dan fe del procedimiento a lo largo de toda la Antigüedad[335]. Los *Trabajos* de Hesíodo van a

328 Trabajos de M. Delcourt, *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques...*, cit., pp. 9-28; R. R. Dyer, «The Evidence for Apolline Purification Rituals...», cit., pp. 38-56; R. Parker, *Miasma*, cit., pp. 269-275; Fl. Dupont, «Pestes d'hier, pestes d'aujourd'hui», *Histoire, Économie, Société*, 1984, pp. 511-525 (que ha visto, pp. 515-516, que el *loimós* es un signo de Apolo, y que el oráculo está cualificado para interpretarlo); P. Demont, «Les oracles delphiques relatifs aux pestilences et Thucydide», *Kernos* 3 (1990), pp. 147-156.

329 *Ilíada*, I, 10.

330 *Ibid.*, 67.

331 *Ibid.*, 61.

332 *Ibid.*, 2 (*oulomenē* igual que Apolo es calificado de *Oúlios*, Apolo «médico»).

333 *Ibid.*, 62-64.

334 *Ibid.*, 69-72.

335 Lista realizada por P. Demont, «Les oracles delphiques...», cit., p. 148, n. 4, según J. Fontenrose, en un artículo en el que muestra cómo Tucídides pone en relación la peste

enriquecer la idea de plaga y sus afinidades con el hambre (*limós* incluida en *loimós*), con las «esterilidades misteriosas» y los «nacimientos maléficos»[336]: las personas se consumen, las casas se extinguen, las mujeres no tienen hijos o dan a luz niños anormales. Teólogo de la desgracia de la condición humana, Hesíodo insiste en la causa íntima de la plaga: «Frecuentemente incluso una ciudad entera (*xýmpasa pólis*) recoge el fruto de un hombre malvado que comete una falta (*alitraínein*) y urde actos de un orgullo sin límites (*atásthala*)». Zeus, en este caso, aparece como justiciero que hace caer del cielo una inmensa calamidad, «plaga y hambre a la vez» (*limòs homoû kaì loimós*)[337], la falta y el crimen son remitidos al origen, sean los que sean, cercanos o lejanos, y el verbo *alit(r)aínein*[338] despierta las figuras cómplices de los *Alástores*, los demonios vengadores, y de las Potencias del asesinato, *Elastéroi*, que van a estar tan intensamente presentes en los gestos de la sangre derramada y las representaciones de la víctima poseyendo a su asesino, y a veces durante muchas generaciones[339]. En la mayoría de los casos, las plagas no son la consecuencia directa y visible de una falta o de un crimen; son el signo[340] de una mancha siempre fresca, de un asesinato fácil de olvidar, de una violación de la hospitalidad o de las costumbres respecto de los dioses que han quedado en la sombra, sin reparación, sin expiación. Sin duda, Apolo no es el único dios en desencadenar las plagas, incluso aunque parece tener un gusto acusado por los «males crueles» y las bruscas epidemias mortales. Por el contrario, entre todos los Inmortales parece ser el primero al que se le reconoce el poder de curar por los oráculos[341], de poner fin a una plaga revelando a los que toman el camino de Delfos de dónde viene la mancha y cómo librarse de ella. Apolo es *iatrómantis*, médico por adivinación en el lenguaje

---

de Atenas y la destrucción de los valores morales, invirtiendo así, en cierto modo, la moral religiosa del *loimós* que castiga faltas o manchas que hay que expiar.

336 Es lo que hace M. Delcourt, *Stérilités mystérieuses...*, cit., p. 13, que insiste en Calímaco, *Himno a Ártemis*, 128, que hace eco a la desripción del *loimós*, nacido de la lapidación de los focenses por los agilenses: «quien pasase por el lugar del suplicio, ya fuese ganado, animales de carga u hombres, se volvía deforme, lisiado, impotente» (Heródoto, I, 167, y los análisis de M. Gras, *Trafics tyrrhéniens archaïques*, cit., pp. 427-437).

337 Hesíodo, *Trabajos*, 240-245.

338 Este verbo tan importante para el *loimós* no llama la atención de P. Mazon (París, 1914, p. 82) ni de M. West (Oxford, 1978, p. 218).

339 Cfr. M. Detienne, «Le doigt d'Oreste», cit., pp. 27-35, así como M. Jameson, D. R. Jordan, R. D. Kotansky, *A Lex Sacra from Selinous*, cit., pp. 116-120.

340 Corresponde a Fl. Dupont, «Pestes d'hier, pestes d'aujourd'hui», cit., p. 515, haber insistido en el valor «signo» del *loimós*, mientras que W. Burkert, *Griechischen Religion...*, cit., p. 231, señalaba la articulación entre el dios del oráculo y la potencia del *loimós*.

341 Lo que no es el caso de Dioniso ni Poseidón, en tanto que *iatrós*.

de Esquilo[342], pero de la misma forma que su vicario homérico Calcante, que enseña a los aqueos, enfermos de peste, el sentido de la plaga y el medio de ponerle remedio. El Apolo Médico no se confunde con su hijo Asclepio ni con el Dioniso que lleva el mismo epíteto: si bien el primero tiene la vocación de cuidar las enfermedades del cuerpo y por la técnica de la incubación, el segundo se gana su estatuto de médico por su cualidad, muy ática, de higienista distinguido que recomienda a su clientela el sorprendente *phármakon* del vino mezclado sutilmente[343]. En Atenas, Dioniso lleva la máscara del Dr. Kellog sin hacer ninguna competencia al Apolo *Iatrós*, tan presente en las ciudades de Asia Menor, las colonias de Occidente y las del mar Negro, con Olbia en primera fila[344]. Uno de los oráculos más antiguos de Apolo, didimeo en esta ocasión, presenta al dios del oráculo a la vez como Arquero, *Toxophóros*, Amistoso en sus dones, *Phílios dṓreei*, y Médico por su poder, *Iētḕr dynámei*[345]. Si su santuario de Olbia, de donde procede el texto oracular datado entre 550-520 a.C., es denominado «consulta médica», *Iētrȭon*, no es presumiblemente porque atienda a ancianos decrépitos o prescriba recetas en caso de pediculosis. Apolo se moviliza por la «ciudad entera», la misma de la que Hesíodo da fe, ya se trate de un mal pestilente o de una «guerra civil» *(stásis)*[346], la plaga que sufren de forma crónica las jóvenes ciudades de Grecia.

---

342 ESQUILO, *Euménides*, 63.

343 Es el Dioniso de los médicos del siglo IV. por parte de Atenas cuya especificidad hemos señalado en *Dionysos à ciel ouvert*, cit., pp. 62-63.

344 Es un aspecto de Apolo cada vez mejor documentado: O. MASSON, «Le culte ionien d'Apollon Oulios, d'après les données onomastiques nouvelles», *Journal des savants*, 1988, pp. 173-181; N. EHRHARDT, «Apollon *Ietros*. Ein verschollener Gott Ioniens?», *Istanbuler Mitteilungen* 39 (1989), pp. 115-122; S. D. KRYZICKIJ y J. G. VINOGRADOV, *Olbia. Eine altgriechische Stadt im nordwestlichen Schwarzmeerraum*, Leiden y Nueva York, 1995, pp. 109-111. Para Velia-Elea y el Apolo *Phōlarkhos*, jefe de la escuela de medicina, cfr. G. PUGLIESE-CARRATELLI, «Ancora su *Phōlarchos*», *Parola del passato* 25 (1970), pp. 243-248.

345 Cfr. W. BURKERT, «Olbia and Apollo of Didyma», en J. SOLOMON (ed.), *Apollo. Origins and Influences*, Tucson y Londres, 1994, pp. 49-60.

346 El vínculo entre *loimós* y *stásis* está claramente marcado en ESQUILO, *Persas*, 715, y *Suplicantes*, 659, 661 y 682 (donde Ares es calificado de *éndēmos*, de dios que despierta el clamor de la guerra «en el *dêmos*», y no en el exterior como en la guerra *pólemos*, la que se realiza contra los *otros*). Sobre *loimós-stásis*, cfr. P. DEMONT, «Les oracles delphiques», cit., pp. 154-155; M. DELCOURT, *L'Oracle de Delphes*, cit., pp 13-14. Un análisis complejo del *loimós* llevaría sin duda a reevaluar algunos aspectos de la *stásis* y de su relación con lo político. Sobre eso, véase la aproximación negativa de N. LORAUX, «Reflections of the Greek City on Unity and Division», en A. MOLHO, K. RAAFLAUB y J. EMLEN, (eds.), *City States in Classical Antiquity and Medieval Italy*, Stuttgart, 1991, pp. 33-51 (en especial pp. 34-35).

En Delfos, el dios justamente llamado «pestífero», *loímios* –es uno de sus epítetos en Rodas[347]–, reúne en el lugar preferido de su fuerza oracular a las figuras cómplices y mezcladas de los enfermos de peste, asesinos prófugos y deportados que le son expedidos por ciudades afligidas. Sin duda, se trata de representantes de estados extremos[348] que amplifican la parte más impura de un dios que la muestra al desnudo en su propia casa. Hay que insistir en ello: no se requiere ser asesino para convertirse en fundador; una epidemia no supone la única ocasión de visitar al Pitio; tampoco los diezmos vivientes son la forma más común de un desplazamiento de población para instalar una colonia. Pero Orestes, Leucipo y los magnetes representan, junto con las víctimas de una plaga, a los seres más despojados, los excluidos más cruelmente apartados de cualquier pertenencia social y religiosa. Para ellos, como hemos visto, es un asunto vital saber adónde ir, qué hacer, en qué lugar pueden ser acogidos e instalarse[349], cómo pueden escapar a la mancha, ellos que «evitan la ruta de los hombres»[350], semejantes noche y día al mismo al que vienen a suplicar[351]. Con más seguridad que los enfermos de peste, los grandes asesinos como Alcmeón y Orestes nos llevan hacia los procedimientos que asocian íntimamente la liberación de la mancha y el acondicionamiento de un nuevo asentamiento[352], alrededor del «puro exiliado del cielo»[353].

Conocemos de Orestes, el asesino más cercano a Apolo, sus vagabundeos, las crisis de locura, el cuerpo consumido por espantosas enfermedades, su estancia en una cabaña, el régimen alimenticio que lo devuelve al sacrificio socializado, las fundaciones de altares que jalonan su liberación, altares dobles o singulares si se trata del de Apolo en los límites de una ciudad, bajo el signo de Febo y sus diezmados[354]. La única vía de «purificación» para el matricida que las ha probado todas es que Apolo «lo establezca» *(ktízein)*, libre de su

---

[347] Según Macrobio, *Saturnales*, I, 17, 15: en Lindo. En Camiro, Apolo es *pharmákios*. Cfr. D. Morelli, *I culti di Rodi*, cit., pp. 24, 28 y 110.

[348] Cfr. cap. VI, pp. 161-162.

[349] Cfr. cap. VI, pp. 158-160.

[350] Como Belerofonte, errante en soledad cuando incurrió en la ira de todos los dioses (*Ilíada*, VI, 202).

[351] El exiliado, el cautivo, el siervo, pero también el Lobo, *Lýkeios*, aquí y allá.

[352] Relación que hemos indicado en «Apollon architecte et purificateur», *Annuaire de l'École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses*, 1985-1986, pp. 371-379. Lo propusimos durante el *workshop* organizado en 1985 en la EPHE con el grupo que preparaba el volumen *Tracés de fondation*. Irad Malkin, en especial, se encontraba entre nosotros por primera vez.

[353] Esquilo, *Suplicantes*, 214.

[354] Cfr. cap. VII, pp. 229-231; pp. 242-244.

mal[355], separado de los Justicieros implacables, los *Alástores* despertados por la sangre derramada, alimentados por la locura y la cólera de la víctima que se pega a su asesino hasta identificarse con él[356]. Una nueva inscripción arcaica de Selinunte, llegada a Malibú, descubre de forma muy oportuna las maneras como un «asesino» puede «purificarse» *(apokathaíresthai)* de un *Elásteros*[357]: primero debe hacer una proclamación pública, decir dónde quiere hacerlo, «en qué momento del año, en qué mes, qué día»[358]. Ofrecerá hospitalidad a su *Elásteros*, dándole con qué lavarse las manos, un desayuno y sal[359]. Tras haber sacrificado un lechón a Zeus –que aparece en Selinunte como Zeus *Eumenés*[360], tan Benévolo como Vengador e Implacable, *Elásteros* y *Palamnaîos* en otros lugares–, es necesario que el asesino se aparte de su huésped y «proceda a un recorrido circular»[361], quizás alrededor del lugar reservado al Implacable. Entonces «el que se purifica puede ver cómo se le dirige la palabra, puede comer y dormir allí donde quiera»[362]. El asesino sale del círculo de lo impuro. Pero «para ser considerado puro, *katharós*», todavía tiene, por una parte, que «sacrificar una víctima adulta en el altar público *(damósion)*»[363], y por otra, alejarse «tras haber trazado un límite *(diorîxas)* con sal y una aspersión *(aporrhaínein)* con oro *(khrŷsôi)*»[364].

La purificación del asesino insiste por dos veces en la *separación* respecto del Vengador de la sangre derramada: una vez que la víctima del asesinato se ha transformado en huésped y se ha realizado el sacri-

---

355 ESQUILO, *Coéforas*, 1059-1060: equivalencia entre *katharmós y klízein*, señalada en el capítulo VII, n. 211.

356 Cfr. M. DETIENNE, «Le doigt d'Oreste», cit., pp. 28-36.

357 M. H. JAMESON, D. R. JORDAN, R. D. KOTANSKY, *A New Lex Sacra from Selinous*, cit., pp. 14-17: B. 1-13; cfr. los comentarios pp. 116-120, así como K. CLINTON, «A New Lex Sacra from Selinous», cit., pp. 174-179; L. DUBOIS, «Une nouvelle inscription archaïque de Sélinonte», *Revue de philologie* 69 (1995), pp. 138-142.

358 *Lex Sacra* (1993), B. 2-3, con las observaciones de L. DUBOIS, «Une nouvelle inscription archaïque...», cit., p. 140.

359 *Lex Sacra* (1993), B. 4-5. L. DUBOIS, «Une nouvelle inscription archaïque...», cit., pp. 140-141, sugiere que el *Elásteros*, la Potencia de venganza, está figurada bajo la forma de un *kolossós* como en Cirene: el objeto-sustituto respecto al cual el asesino se desplaza durante el ritual.

360 Cfr. M. H. KAMESON, D. R. JORDAN y R. D. KOTANSKY, *A New Lex Sacra from Selinous*, cit., pp. 77-81.

361 *Lex Sacra* (1993), B. 5: *peristiraphésthō*. L. DUBOIS, «Une nouvelle inscription archaïque...», cit., p. 140, tiene razón al insistir en la relación entre «separarse» y «hacer un recorrido circular».

362 *Lex Sacra* (1993), B. 6-7.

363 *Ibid.*, B. 10.

364 *Ibid.*, B. 11. Dos verbos que tienen su fiador en el vocabulario de la división del territorio y de su delimitación por aspersión de agua lustral. Adopto aquí la interpretación de W. Burkert, agradeciéndole que me haya comunicado, antes de su publicación, el texto de una conferencia, «Murder and Purification in Ritual and Theater: fron Selinus to Aeschylus», presentada en 1996 en el Center for Hellenic Studies de Washington DC.

ficio de un lechón a Zeus, que es a la vez el Purificador divino y el dios del Vengador, el *Elásteros*, el asesino se aleja y parece encerrar a su peligroso perseguidor en un primer recorrido circular. A esta primera separación, que permite ya al impuro retomar una vida social (antes, nadie podía dirigirle la palabra, y le estaba prohibido comer y dormir donde quisiese), se añade una segunda que parece confirmar su vuelta al espacio público *(damósion)*[365]: traza un límite de separación y procede a una aspersión lustral. Como se hizo notar en seguida, la sal y el oro, al ser incorruptibles *(amíantos)*, protegen de las manchas más graves, como la de la sangre derramada en un santuario[366]. Libre de su perseguidor y de su impureza, el asesino anónimo de Selinunte traza, esta vez para él, un límite que lo establece, *ktízein*[367] dice Orestes, en su nuevo estado, así delimitado. Es entonces en la configuración del asesino, y por lo tanto muy cerca de Apolo, donde aparecen las afinidades gestuales entre purificar, separar y fundar. Recíprocamente es, al volvernos hacia el vocabulario y las modalidades de fundar en el campo apolíneo, cuando se imponen las homologías entre delimitar, cortar y colocar de forma duradera una forma distinta, sea la que sea.

## *Los caminos del cuchillo*

Desde los primeros pasos del joven dios, nacido en Delos de una madre loba, se trata esencialmente, como hemos visto, de trazar caminos, circunscribir altares, delimitar santuarios, poner los cimientos de templos, así como de dividir el territorio de las ciudades y de rodearlas de murallas. En griego, los caminos habitados *(aguiaí)* se cortan *(témnein)*[368] con tanta naturalidad como en otras partes se trazan y se abren. El territorio de una ciudad se dibuja *(diametreîsthai)*[369]: se levanta el plano *(diagráphein)* con sus medidas y con el cordel de los agrimensores; el espacio se divide en lotes por los repartidores de tierra *(geōdaítai)*. Un nuevo reparto de tierra significa un nuevo recorte del territorio *(peritémnein)*[370]. En primer lugar, antes de «tejer los pri-

---

365 La noción de *damósion* resulta esencial aquí. Cfr. D. LEWIS, «Les biens publics dans la cité», en O. MURRAY y S. PRICE (eds.), *La Cité grecque. D'Homère à Alexandre* [1990], tr. fr. F. Regnot, París, 1992, pp. 284-303.

366 Observación de W. Burkert citando a JÁMBLICO, *Vida de Pitágoras*, 153, para la sangre derramada en un santuario. La misma técnica con *perirrhaínein* (oro y *prospermeía*) en un ritual de refundación en Cos: F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques*, cit., n.º 154, B, l. 11-15.

367 ESQUILO, *Coéforas*, 1059-1060.

368 Cap. I, p. 31.

369 Cap. IV, pp. 96-97.

370 Cap. IV, p. 97.

meros cimientos»[371], se «corta» un altar en la orilla, se traza un límite a su alrededor *(perihorízein)*, incluso a veces una pequeña muralla *(periteikhízein)*[372], como una miniatura de ciudad[373], que prefigura las murallas elevadas alrededor de la ciudad, los mojones que delimitan los espacios públicos con los pilones de agua lustral llamados *perirrhantéria*[374] para asperjar los límites del ágora y de los lugares de asamblea. Toda esta gestualidad inicial, que corta y funda al mismo tiempo, engendra una serie de prácticas rituales que reproducen, a veces cotidianamente, las operaciones de corte, de delimitación, de circunscripción, en sentido estricto, aplicadas a los caminos, los altares, los santuarios, las murallas, los territorios a escala de una ciudad.

En primer lugar están los recorridos del sacrificador, «caminando alrededor del altar», con las cestas cargadas de grano y rociando el agua lustral como si volviese a trazar los límites del edificio sacrificial[375]. Están también las procesiones de víctimas ensangrentadas «alrededor de la ciudad y el territorio» para sacrificar *(perikathaírein)*, reforzando límites y murallas[376], pero también para alejar las plagas, *loimoí*, que pudiesen golpear a la comunidad. El mismo paradigma lleva a los efebos, encargados de defender la tierra de sus padres, a hacer un recorrido por todos los santuarios que jalonan el territorio[377], o a los arcontes a emprender cada mes un recorrido por los altares de la ciudad[378]. En el interior de la ciudad los espacios públicos y en particular los del ágora y las asambleas, son a la vez delimitados y purificados por el agua de los recipientes colocados en el perímetro y por la sangre de las víctimas paseadas por los peristiarcas. Un exégeta antiguo, al margen de Esquines[379] y de su descripción del ritual de los que trazan la asamblea, plantea una equivalencia entre la forma de purificación de los peristiarcas y las *perirrhantéria*, las pilas de agua dispuestas alrededor del ágora. Hubiera podido, a imagen del *Cratilo*[380], que remite explícitamente las aspersiones de agua lustral

---

[371] Cap. IV, p. 96.

[372] Cap. IV, p. 102.

[373] Como Calímaco describe la obra maestra del niño Apolo: el altar tejido y trenzado en forma de ciudad.

[374] Cfr. R. GINOUVÈS, *Balaneutikè. Recherches sur le bain dans l'Antiquité grecque*, París, 1962, pp. 307-308 y 314-315.

[375] Cap. IV, pp. 110-112.

[376] ATENEO, XIV, 626f. Se trata de protegerse contra una mancha muy concreta.

[377] Cfr. M. DETIENNE, «La force des femmes», cit., pp. 249-252.

[378] Cfr. M. GIANGIULIO, *Ricerche su Crotone arcaica*, Pisa, 1989, pp. 10-14 y 85-86 (a propósito de ATENEO, XII, 522c).

[379] Escolios a ESQUINES, *Contra Ctesifonte*, 176. Cfr. para los peristiarcas, cap. V, pp. 60-62.

[380] PLATÓN, *Cratilo*, 405b.

*(perirrhánseis)* y las fumigaciones de azufre *(peritheióseis)*[381] a la potencia catártica de Apolo, asignar al mismo dios el cuchillo, que quizá llevan los peristiarcas, sin duda manejado para degollar a los lechones de turno. Glosa tanto más inspirada cuanto que podría apoyarse filológicamente sobre la polisemia del verbo *perotémnein*, «recortar, cortar alrededor», ya se trate de «dividir las tierras», de preparar a una víctima del sacrificio, o de realizar una purificación[382].

Cuchillo en mano: éste es el primer Apolo, que sale de Delos y toma posesión del lugar de la palabra oracular. Un cuchillo para degollar sobre un altar recién inaugurado. Un cuchillo para cortar los caminos y los altares, para trazar el *témenos*, santuario «recortado» *(témnein)* que le sienta como un guante. Apolo *Aguieús* conoce los caminos del cuchillo uno a uno: matarife entre los sacrificadores, comedor de hombres, asesino de su enemigo privilegiado, cómplice de su asesino más cercano, conoce la locura y la huida enloquecida del que derrama sangre y hace que se despierte la violencia implacable del que acaba de morir. A él le corresponde abrir o cerrar los caminos de la palabra, esconderlos para enseñarlos mejor. En el cruce de los caminos del cuchillo y de la palabra, Apolo reina sobre lo puro y lo impuro: «puro exiliado del cielo». Dios impuro, y siempre joven, es el que, entre los Inmortales, más se adentra en la noche. Dios pestífero, funesto y fatal, *Oúlios*, posee el resplandor siniestro de un astro que brilla en medio de un cielo de tinieblas. *Phoîbos*, puro por el resplandor del Sol, sabe cómo, en los senderos del oráculo, separar estrictamente al más impuro de su mancha íntima. Su arte extremo no es purificar, sino construir lo puro con lo impuro, mostrando audazmente cómo, desde lo más informe, darse un camino sin memoria, crear el puro nuevo comienzo de una fundación que desea considerarse duradera.

---

381 Al final de la *Odisea*, XXII, 439 y 480, la sala de banquetes, manchada con la sangre de los pretendientes, se lava con abundante agua y se purifica con azufre. Silencio sobre el dios del *Cratilo*. Está completamente del lado del arco y de la muerte de los impíos.

382 Territorio: HERÓDOTO, IV, 159; sacrificio: ATENEO, IV, 173c-d; purificación: F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques*, cit., n.° 156. A. I. 14.

# FINAL

Sí, vuestro Apolo en resumidas cuentas, tenéis uno en el bolsillo, o peor, en algún doble fondo. Como conclusión, lo repito: es verdad que he elegido a este gran dios, atrapado en el círculo de sus jóvenes matarifes, como no hace mucho elegí al Dioniso saltarín, que surge entre ménades y falos palpitantes, pero esta vez con la intención de analizar con el microscopio de un laboratorio, aparentemente primitivo, segmentos, trozos de tejido politeísta, y ¿quién sabe?, con la esperanza de descubrir dos o tres configuraciones que permitan explorar otras, lejanas o cercanas, del mismo sistema de dioses múltiples. ¡Grandes dioses! ¿Acaso no habla así un fabricante de tesis, inclinando la cabeza ante un jurado cuyo juicio sumarísimo espera? ¡Un poco de aire fresco, caramba!, para disipar los miasmas de la última sesión a puertas cerradas entre diezmados y asesinos. Sin embargo, no han faltado amplios caminos, viajes por mar, orillas al amanecer, ni el viento repentino entre los trazados dubitativos de un ágora y de un santuario recién despierto. Al final del periplo, soy yo quien tiene la mirada alegre.

Un dios «da un paso», su voluntad dirige el espacio. Un gesto, y los demás lo siguen. Apolo nació impaciente por ir delante. Comienza con muy buen pie: Delos, Delfos y las ciudades, unas tras otras. Es un conquistador, un caminante: donde quiera que dé un paso, corta, recorta, delimita, hace territorio. Sin tregua. Delfos no es una casa de reposo, alcanzada al final: es el lugar, el sitio ideal para abrir todos los caminos del mundo, construir rutas, trazar hermosas avenidas, pero también para acompañar a los que llegan a él preguntando a qué lugar deben ir, en dónde pueden instalarse, encontrar una identidad, una forma. El dios «que da un paso» es también una potencia de la palabra. Palabra de dios que arrastra con él, en primer lugar, a los conquistadores, a los que sueñan con ir a otros lugares, a los que están

fascinados por el imaginario de las ciudades invisibles. En esto, sin hablar de fijación, me parece esencial una experiencia, fundadora por los gestos y prácticas que multiplica durante más de dos siglos, a escala de todos los griegos: la creación continua de cientos de ciudades nuevas. Extraordinario taller de «lugares de lo político» con el sentido que he urdido en la trama del «crear-fundar». A mi parecer, es el campo de actividad que modela las principales representaciones del Apolo presente en el *Himno homérico* del que es epónimo. Recíprocamente –ir y venir hacen aquí su trabajo–, un modelo apolíneo ha dado forma a las maneras griegas de organizar el espacio que parecen haber podido más que otros: hablo de aquéllas que fabrican espacios públicos, de ciudades con sus ciudadanos de todas clases. Hay que decir, en estos días de lamentos poscoloniales, que Apolo, sí, el Degollador, pertenece plenamente, sin reservas, a ese gran movimiento de expansión de los griegos que los manuales de historia siguen llamando «colonización» de la Magna Grecia y el mar Negro, mientras que nuestros indígenas –ignorantes de la palabra «romana» colono– pensaban sus desplazamientos y sus empresas en los términos unidos de roturación, acondicionamiento del espacio y experimentación de formas de vida en grupo que pudiesen ser más interesantes.

Para inaugurar, para comenzar, para dar forma a tantas relaciones sociales brutalmente igualitarias, el Fundador humano necesita la violencia, la desmesura, que son también las virtudes del Apolo en marcha, y muchas veces a su lado. Desmesura de la palabra que se encarga de todo lo que requiere ser instalado de forma duradera, y violencia del que se autoinstituye como «Gran Exégeta» para el género humano, en palabra y en acto. No he visto más que vínculos entre el oráculo de Delfos y el ejercicio de la fundación, llegando hasta el fin del proyecto apolíneo de encontrar el lugar donde asentar la palabra que instituye de forma creativa. Que Apolo aparezca como médico o sea calificado de purificador, no implica en absoluto recurrir a la heráldica, ni a la etimología fenicia o pelasga. Es inútil cerrar las salas de juego, las apuestas vuelven a empezar: ¿quién precede a quién: el dios de la mántica, el príncipe de la fundación? A esta diversión que algunos transforman en neurosis historiadora, algunos añaden al dios marino: ¿acaso no hay un Apolo de las orillas del mar? Embarca, desembarca, incluso aparece salvando una nave en peligro. He aquí un campo de actividad en el que, sin poner en peligro las investigaciones genealógicas, el experimentador en politeísmos hará preguntas a los gestos, los objetos y las situaciones que hacen que Apolo se cruce con cuatro o cinco potencias divinas. Mancha y purificación se beneficiarían mucho de las mismas manipulaciones experimentales. Por ahora, me parece que purificar tiene un puesto en la configuración mejor explorada, al menos en este libro: lo impuro se encuentra en el propio

comienzo del arte apolíneo de dar forma. Es en el acto de separar donde el gesto de fundar recibe el resplandor de la purificación. La que corta, divide y delimita.

Lo dije al comienzo: al elegir la cara oscura de Apolo, yo no pretendía enfrentarla a su claridad, ni a su propia luz. Frente a la ambigüedad de una única figura enmarcada por la costumbre, he preferido la pluralidad de puntos de contacto del mismo dios y otros con los que se encuentra o que están en su camino: Hermes de forma fugitiva, Poseidón, más activamente, y luego Gea, Hestia, Temis. Otros sólo esperan una señal para su turno. En el campo experimental abierto alrededor de Apolo, la ausencia más visible es Dioniso, tan frecuentemente invocado como eco del constructor de Delfos, y cuya capacidad casi inagotable para responder a la llamada más discreta en cualquier punto del politeísmo es bien sabida. Si lo he dejado en espera es, en primer lugar, para no aumentar el volumen y el tiempo de una investigación ya muy pesada, pero, sobre todo, para no correr el riesgo de ser prisionero de las rodadas excavadas en el recinto de Delfos como consecuencia de su cara a cara con el Hermoso Homicida. Tratándose de Dioniso, la primera precaución debería ser, según el método establecido, no llegar a Delfos hasta haber reconocido las combinaciones posibles de uno y otro en todos los puntos en los que se cruzan y se imbrican en configuraciones, singulares unas y recurrentes otras. Entre el demo de Tespis, las ciudades cómplices de Rodas y el teatro de Magnesia del Meandro, los griegos han puesto en escena guiones tan variados y exóticos que sería una pena no ponerlos en perspectiva con las especulaciones de Plutarco, por no hablar de los discípulos de Orfeo. Procedimiento cuyo beneficio inmediato es dar vacaciones a los que se vanaglorian de haber descubierto el principio nativo de estos dioses, tanto más quintaesenciados cuanto las otras potencias divinas han sido arrojadas a las mazmorras.

Yendo tras los pasos de Apolo, a partir de la «fiesta pura» he atravesado los paisajes habitados por los asesinos y las manchas, las plagas y la locura. En todo momento Dioniso estaba allí, muy cercano, urgiéndome a prevenir los deslizamientos, las aproximaciones, las homologías fluidas. No obstante, y por el momento, arriesgándome a verme obligado a rehacer mañana el texto, me parece adecuado esbozar a punta seca, sobre el cobre desnudo, dos rasgos, no más, dos inclinaciones que invitan a diferenciar de forma clara las dos potencias más acostumbradas a intercambiar máscaras y atributos en tantas escenas del politeísmo. El primero de estos dos rasgos no sorprenderá a los historiadores ni a los que estén familiarizados con las excavaciones de la École d'Athènes: lo que he descrito como «fundar-crear», desde roturar hasta poner amplios cimientos, no tiene nada que ver con Dioniso, en Delfos o en cualquier otro lugar. Este dios tan resuel-

to a encontrarse como en casa en todas partes nunca entra en competencia con Apolo cuando se trata de responder a las dos preguntas principales planteadas en Delfos: ¿En qué lugar debo vivir? ¿Qué hacer en caso de desgracia? Por otra parte, a ningún consultante se le ocurriría planteárselas a Dioniso, cuya presencia en Delfos se señala en el momento preciso en que Apolo parte con licencia, dejando a su colega coger su turno. Todo el mundo sabe que en primavera habrá que despertarlo. Dioniso hiberna, es de temporada. No se trata de que este dios sea ajeno a toda mántica, pero en Delfos ninguna palabra oracular sale de sus labios, despierto o dormido.

La segunda línea divisoria me parece casi tan clara como la primera, pero para trazarla hay que volver a la locura, de la que ambos grandes dioses son víctimas. Dioniso experimenta la locura tanto como Apolo, lo que los aparta de las demás divinidades. La demencia que golpea a Apolo en Sición es un efecto de su violencia asesina, mientras que la locura experimentada por el joven Dioniso víctima de la cólera furiosa de Hera parece que le revela su propio poder: la potencia que, desde Tebas y otros lugares, el dios de la *manía* va a hacer que se le reconozca o a imponer a sus fieles. Si el asesinato se mezcla con la locura tras la estela de Dioniso, no es porque el propio dios se convierta en asesino: es porque algunos de sus poseídos, por haberse resistido a la locura que Dioniso les ofrece, han sido empujados al asesinato, en primer lugar de sus propios hijos. Apolo no es, por lo tanto, el único dios que se ocupa del mal. Pero los caminos de estos dioses impuros divergen todavía más cuando aparece la purificación de la mancha o la liberación de la locura. En el campo del Hermoso Homicida, ya se trate de librar de una plaga, de una antigua falta o de purificar de una mancha convertida en locura, la orientación dominante lleva a dar al impuro un nuevo estatuto activo, a trazar el espacio de un actor regenerado en el mundo, en la vida social y política. Mientras que el Dioniso que lleva la máscara del purificador o del que libera elige ir en la dirección de la iniciación: ser introducido en los placeres del vino entre mortales, ser llevado a reconocer la potencia del dios desconocido, o ver al dios cara a cara para convertirse en su miste, tener acceso a sus misterios.

No hay misterios de Apolo, que yo sepa. El otro mundo no lo atrae, y tampoco el dios de Delfos funda thiasos ni cofradías exclusivamente para sus devotos, mientras que las iniciaciones y los misterios apasionan a Dioniso, cuya vocación escatológica parece el punto máximo de la transformación que adora provocar en sus fieles. Por sus connivencias con el más allá, Dioniso sugiere una representación de la falta y la mancha de las que sólo la iniciación y el viaje a los infiernos tras la muerte pueden librar completamente. En compañía del «puro exiliado del cielo», el riesgo de convertirse en dios es escaso. Apolo, si

bien adora trazar rutas y fundar caminos, no abre, parece, la vía sagrada que toman en el Hades los iniciados y los mistes: pertenece a Dioniso. Apolo es un Olímpico de este mundo. Apolo sabe perfectamente que los dioses son más fuertes que los mortales, pero una vez llegado a Delfos, parece privilegiar el campo de acción humana, dando a conocer mediante la palabra oracular que una voluntad individual puede autorizarse a sí misma, hacer su camino, actuar y construir, crear de forma duradera, sin ignorar la precariedad ni desconocer la finitud de toda empresa.

# ÍNDICE ANALÍTICO

# ÍNDICE

¿Era Apolo un mal chico? ¿Un gran dios acusado de furor homicida incluso en su propio templo, en Delfos, ese elevado centro de la espiritualidad griega? Los hechos están ahí, abrumadores. Que Apolo tenga debilidad por los jóvenes matarifes, que adore los altares de inmundicias, hechos de sangre, cenizas y humores malolientes, pase. Pero que elogie el cuchillo frente al mundo, que degüelle personalmente a su enemigo en su propio altar, que en su santuario tenga mesa franca para asesinos y criminales, es ya demasiado.

Esquilo lo sabe, y no es el único, Apolo es un dios impuro, exiliado del cielo, un dios que se halla lleno de pasiones turbias. Lo que no le impide ser, al mismo tiempo, el Maestro de las fundaciones, el Señor del Oráculo, el gran Exégeta en la ciudad de Platón. ¿Cómo se cruzan los caminos de la palabra y el cuchillo? ¿Por qué un dios como éste se ve llevado a experimentar la locura del asesinato?

Sin embargo, el camino está trazado, en Grecia y en griego arcaico. Sólo hay que seguirlo, desde el primer paso de Apolo sobre el suelo de Delos hasta el brazo armado con el cuchillo en el horizonte del Parnaso. Hay que prestar, sin duda, una enorme atención a los detalles, a los datos concretos; observar las situaciones, los objetos, los gestos; saber que en un régimen politeísta un dios, cualquiera, está siempre en plural, es decir, articulado con otras potencias, atrapado en diversos agrupamientos de dioses, en configuraciones de objetos y situaciones sin las cuales no es nada, o casi nada.

Esbozar al Hermoso Homicida de Delfos con sus gestos, sus prácticas, sus instrumentos, es también intentar una aproximación experimental al politeísmo, concebida en el seno de una empresa que pretende la confrontación entre múltiples politeísmos, en la materia y en el estilo en que se forma.

Marcel Detienne, Gildersleeve Professor en la Johns Hopkins University (Estados Unidos) y director de estudios en la École des Hautes Études de París, es autor de una veintena de libros. De entre ellos caben destacar *Los jardines de Adonis* (Akal, 1983), *La invención de la mitología* (1985), *Comparar lo incomparable* (2001) y *Los griegos y nosotros* (Akal, 2001).

ISBN 978-84-460-1137-8







